Manuel Cruz

Ser sin tiempo

PENSAMIENTO HERDER



Herder

Manuel Cruz

Ser sin tiempo

El ocaso de la temporalidad en el mundo contemporáneo

Herder

El presente trabajo ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación FFI2012-30644, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Diseño de la cubierta: Camila Marinone
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3862-2

Herder
www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA

ÍNDICE

El tiempo es muy lento para los que esperan, muy rápido
para los
que temen,
muy largo para los que sufren, muy corto para los que gozan;
pero para quienes aman, el tiempo es eternidad.

WILLIAM SHAKESPEARE

Ay el tiempo! Ya todo se comprende

JAIME GIL DE BIEDMA

INTRODUCCIÓN
LA TEMPORALIDAD: UNA VIVENCIA QUE SE EXTINGUE

I. Hace ya unos cuantos años, cuando mi hija todavía iba al colegio, plantearon en su clase la consabida pregunta acerca de a qué se dedicaban los respectivos padres. Cuando le llegó su turno, ella contestó que su padre era filósofo. Su compañero de pupitre, algo sorprendido por el exotismo de la respuesta, le reclamó mayor concreción: «¿Y qué hace tu padre?», a lo que mi hija respondió: «Mi padre piensa». Respuesta ante la cual el niño reaccionó como un autómata, exclamando: «¡Pues mi padre también piensa y no le pagan!».

He recordado muchas veces esa anécdota, bien representativa de una mentalidad, por desgracia, demasiado frecuente. En su candor (la verdad es que la criatura era bastante repelente), aquel niño manejaba dos supuestos que le parecían obvios. El primero, que la valoración económica de cualquier actividad está en función de la oferta y la demanda y, en consecuencia, algo que todo el mundo es capaz de hacer no debería merecer apenas retribución. El segundo supuesto era el de que eso que denominamos «pensar» hace referencia a una actividad homogénea, esto es, una actividad que no solo todo el mundo hace, sino que lo hace de la misma manera.

Tal vez resida aquí el *quid* de la cuestión, aquello que el angelito que compartía pupitre con mi hija daba absolutamente por descontado, y que resultaba todo menos obvio. Porque si otro niño de la clase hubiera contestado a la misma pregunta acerca de a qué se dedicaba su progenitor diciendo «Mi padre es cantante»,

probablemente a nadie en el aula se le hubiera ocurrido apostillar «Pues mi padre también canta en la ducha y no le pagan», porque de inmediato el resto de la clase se le hubiera echado encima haciéndole notar la diferencia abismal entre la calidad profesional de uno y el amateurismo del otro.

Se supone, pues, que lo que concede sentido a la actividad de los filósofos profesionales (al margen de que, además, puedan ser profesores de filosofía y, por tanto, se dediquen a transmitir la herencia recibida), aquello que les concede un plus sobre el homogeneizador «todo hombre es filósofo» gramsciano, es una presunta especificidad en su forma de pensar. Destaco la palabra *forma* para subrayar que no se trata de que el filósofo aplique su pensamiento a un objeto propio, al margen de los objetos de otros saberes particulares, como gustaba de pensar una rancia metafísica. Como tampoco se trata de que disponga de unas herramientas propias, de un utillaje teórico-conceptual exclusivo que le permita acceder a dimensiones escondidas o secretas de aquellos objetos. Con la palabra y la razón —sus únicos instrumentos de trabajo—, el filósofo no puede pretender el acceso a estratos de lo real inalcanzables por otros discursos. El filósofo, pues, no piensa en cosas distintas a aquellas en las que piensa el común de los mortales, sino que, pensando en las mismas cosas, lo hace de otra manera.

¿De qué manera?, se preguntará de inmediato cualquier lector. La que bien pudiéramos llamar «radicalidad filosófica», esto es, esforzándose por ir hasta el límite mismo de lo que estamos en condiciones de pensar. Para intentar visualizar la naturaleza de esta forma de pensar podríamos invocar en nuestra ayuda a las figuras de Michel Foucault y de Ortega. El primero señalaba en su celebrado opúsculo *Nietzsche, Marx,*

Freud,[1] en el que sintetizaba las líneas mayores de lo que Paul Ricœur había llamado «la escuela de la sospecha», que lo característico de estos tres autores era la crítica a la conciencia como punto de partida; esto es, la impugnación del convencimiento —burgués, optimista y *bienpensante* en el fondo— de que el planteamiento cartesiano había legitimado de manera irreversible la racionalidad humana, cuando en realidad lo que a este le había sucedido, como también observaron los tres, es que había sido incapaz de tematizar la metaduda (es decir, la existencia de un lugar desde el que poder criticar la propia conciencia).

Por su parte, Ortega, en su texto *Ideas y creencias*,[2] planteaba la distinción, también muy citada, entre ideas y creencias. No hará falta reconstruir con detalle, por ser de sobra conocido, el trazado de la línea de demarcación que separa ambas nociones: mientras que las ideas son pensamientos que se nos ocurren (de ahí que en algún momento Ortega las denomine también «ocurrencias»), lo más característico de las creencias es precisamente el hecho de que no desembocamos en ellas a través de actos específicos de pensamiento que, por el contrario, se hallan ya en nosotros y constituyen el entramado básico de nuestras vidas. Dicho con la proverbial rotundidad orteguiana: las ideas se tienen, en las creencias se está.

Pues bien, es precisamente en la intersección de ambas aportaciones donde debemos ubicar la especificidad de la tarea filosófica. El contenido de ese pensar al que se aplica el filósofo consiste en la permanente sospecha de lo que damos por descontado, de aquello que no ponemos en cuestión porque apenas lo alcanzamos a percibir, esto es, a visualizar como idea porque se ha mimetizado con lo real al mutar en creencia y, por tanto, nos resulta imposible de someter a crítica.

La radicalidad filosófica no consiste en otra cosa a la que antes se aludió: llegar hasta el límite de lo que estamos en condiciones de pensar. No es, por tanto, ninguna reivindicación de lo inefable o ningún reconocimiento, derrotado, de nuestras limitaciones. Los hay, qué duda cabe, pero, evocando a Wittgenstein, están para ser forzados, ampliados, ensanchados.

Por formularlo de una manera algo rotunda, el filósofo inicia su andadura cuando el resto abandona, algo que casi siempre suele hacerse con un argumento del tipo «hasta aquí podíamos llegar». Pues bien, cuando los demás se retiran, creyéndose cargados de razón (aunque solo acarreen tópicos en la mochila) y dejando como frase de despedida un tan solemne como pretencioso «apaga y vámonos», el filósofo enciende su modesto candil y se pone a pensar sobre aquello que el resto querría condenar a la oscuridad de lo impensable.

2. Tal vez uno de los tópicos filosóficos que mayor fortuna ha tenido fuera del ámbito académico sea el acuñado por san Agustín para explicar sus dificultades a la hora de definir el tiempo. Alguien podría considerar que, en su aparente carácter paradójico, la formulación agustiniana expresa bien el vínculo que a menudo mantenemos con algunas creencias. Seguro que la recuerdan: «¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, no lo sé». Probablemente haya sido la segunda parte de la afirmación del obispo de Hipona la que más ha merecido la atención de los intérpretes,[3] en cierto modo por lo que tenía de reconocimiento de una impotencia para definir por parte del filósofo o de una dificultad de la cosa misma para ser definida. Pero quizá se haya reparado menos, como si fuera una obviedad, en la primera parte, dando por descontado que no representa el menor problema, cuando no está claro en absoluto que sea así.

Todos tenemos alguna experiencia del tiempo, pero ni es la misma a lo largo de nuestra vida ni permanece igual en todas las épocas y sociedades.[4] Lo primero es cosa sabida: al niño, un año de su existencia se le hace una eternidad, mientras que el anciano entiende sin necesidad de explicación alguna el verso «veinte años no es nada» del famoso tango. Pero tal vez lo segundo merezca ser pensado con algo más de atención, entre otras cosas porque los efectos de los cambios en la temporalidad colectiva también repercuten, además de en su ámbito, el de la historia y la sociedad, sobre los individuos.[5]

Durante largos períodos de la historia de la humanidad (y todavía hoy, en sociedades más atrasadas), la imagen con la que se pensaba tanto el tiempo colectivo como el individual era la del círculo. El retorno de todo parecía una evidencia fuera de discusión: la vida y la muerte, la noche y el día, el ritmo de las estaciones... Sin embargo, llegó un momento en el que ese dibujo de la reiteración dejó paso, con la secularización del concepto de providencia en la modernidad y su sustitución por el concepto de progreso, a la idea de una linealidad ascendente.[6]

Ello modifica la experiencia del tiempo de los propios individuos, que empiezan a percibirse a sí mismos en términos teleológicos, y a valorar la intensidad y el ritmo de cuanto les va pasando en función de la consecución o no de los fines que se habían propuesto. La vida de cada cual deja de ser pensada en términos de acompasamiento a unos ciclos (lo que corresponde en función de la propia edad), sino de recorrido de un camino orientado hacia un proyecto. En materializar o no dicho proyecto, en alcanzar o no los objetivos programados, se juega algo tan importante como el sentido de la vida. Un sentido que ya no se

puede continuar interpretando en términos de abandono al ritmo de los ciclos, al devenir de la naturaleza, sino como la conquista, urgente, de lo anhelado. Fuera de eso, no solo es que no haya sentido, sino que, más aún, ni siquiera hay vida propiamente dicha. Por eso todo corre tanta prisa.

PRIMERA PARTE

PENSAR (EN GENERAL)

¿EN QUÉ SE RECONOCE A UN FILÓSOFO?

La filosofía no es más que nostalgia, la necesidad de sentirse en
casa en cualquier sitio.
Entonces, ¿a dónde nos dirigimos? Siempre a casa.

NOVALIS

Una definición apresurada de filósofo, que al tiempo pudiera servir de respuesta tentativa a la pregunta que da título al presente capítulo, acaso podría ser la siguiente: «Filósofo es alguien a quien todo el tiempo le andan formulando la misma pregunta: "¿para qué sirve la filosofía?"». Cabría afinar más la definición, claro está, e incorporar matices que perfilaran mejor la idea, aunque fuera a costa de su contundencia. Así, también se podría enunciar esto mismo —intentando el difícil ejercicio de mirar de reojo, a la vez, a Jorge Luis Borges y a Thomas S. Kuhn— con más palabras: «Filósofo es alguien tenido por tal en su sociedad, que, en cuanto alcanza un determinado nivel de visibilidad o notoriedad pública, empieza a recibir sistemáticamente la pregunta «¿para qué sirve la filosofía?». Nada sustancial cambiaría en la versión extendida, salvo que, tal vez, permitiría comprender con facilidad el contenido de lo que se estaba intentando expresar.

Posiblemente no constituya una definición de una gran potencia heurística, esto es, es posible que no sirva para avanzar en el conocimiento, descubrir aspectos insospechados de los asuntos que nos conciernen o proporcionar soluciones de ningún tipo a nuestros problemas más importantes. Pero sí posee valor descriptivo, como lo prueba el simple hecho de que, sin duda, los profesionales de la filosofía se reconocerán en

la experiencia de haber sido reiteradamente preguntados en el sentido indicado. Y ya se sabe que con una buena descripción, tenemos buena parte de nuestras dificultades teóricas resueltas o, por lo menos, bien encaminadas hacia su resolución.

Constatemos, por lo pronto, que, a pesar de su apariencia, la pregunta (en sus dos versiones) está lejos de ser obvia o trivial. Ni al más bisoño de los periodistas se le ocurre preguntarle al físico nuclear para qué sirve la física, al médico para qué sirve la medicina o al arquitecto para qué sirve la arquitectura. Y si alguien objetara que los ejemplos seleccionados son tendenciosos (y, en la misma medida, irrelevantes) porque en esos casos la aplicación práctica de tales saberes resulta del todo evidente, podríamos replicar aportando ejemplos análogos del ámbito de las humanidades. Ciertamente, no se le suele preguntar al historiador para qué sirve la historia, al novelista para qué sirven las novelas o al músico para qué sirve la música.

Superando la mera perplejidad, ensayemos alguna hipótesis, aunque sea modesta, para intentar avanzar un poco. Podría ser que, en realidad, la pertinaz pregunta significara no tanto lo que manifiestamente declara como lo que subyace y no termina de enunciar, esto es, algo que quizá se parece más a esto otro: ¿de qué nos sirve la filosofía? Nótese al respecto que, con independencia de que el artista, por ejemplo, a menudo se soliviante y se rebele contra el uso (mercantil, especulativo, ornamental o como símbolo de prestigio) que la sociedad de consumo hace de sus obras, lo cierto es que esta parece saber qué hacer con ellas (y por eso no se interroga al autor por dicha cuestión), mientras que la pregunta con la que empezábamos este artículo parece indicar lo contrario respecto de los filósofos.

Ahora bien, que nuestra sociedad no sepa muy bien qué hacer con la filosofía no prueba en modo alguno que esta no pueda servir de nada, sino más bien revela nuestra falta de destreza para servirnos de ella. En términos menos generales, el desinterés de nuestra sociedad por toda actividad que no guarde relación directa con la producción de beneficio económico desvela una severísima limitación conceptual y un empobrecimiento radical de los imaginarios colectivos hegemónicos, que probablemente nadie expresó con mayor tino que Antonio Machado en sus *Proverbios y Cantares*: «Todo necio confunde valor y precio».

Pero esta primera aproximación al asunto (sobre la que se regresará al final del capítulo), centrada en la recurrente cuestión de la utilidad del discurso filosófico, soslaya aquello que tal vez deba centrar más nuestra atención: la naturaleza del discurso filosófico en cuanto tal o, si se prefiere, la especificidad de la tarea del filósofo. Delimitadas ambas dimensiones, acaso estemos ya en condiciones de abordar de verdad la pregunta que da título al presente parágrafo. La pregunta admite respuestas diversas y múltiples. Con todo, ahora se trata de plantear la cuestión anunciada de la manera más ordenada y clara posible. Empezaré por proponer una solución, que nos coloque en un raíl discursivo capaz de permitirnos clarificar el asunto.

Una respuesta a la pregunta del título (¿en qué se reconoce…?) me la proporcionaba un familiar, con el que recuperé contacto tras largos años sin saber de él. En un mensaje de correo electrónico me refería que iba sabiendo de mí a través de los artículos que, de tanto en tanto, me leía en la prensa. Respecto a estos artículos, él —ingeniero de telecomunicaciones, por cierto— me escribía el siguiente comentario: «No los entiendo *ni pá atrás*, pero supongo que en eso consiste la filosofía». Yo

me apresuré a apostillar el comentario con lo siguiente: «En efecto, querido primo, has acertado de pleno. Lo que caracteriza a un artículo de filosofía es que no se entienda —o, en su defecto, que se entienda lo menos posible—, pero que transmita al lector la sensación de que eso que no se está entendiendo es un asunto de una enorme profundidad e importancia».

Bromas aparte, algo había en la percepción de mi pariente que no resultaba del todo equivocado. En efecto, uno de los rasgos más característicos de los profesionales de la filosofía es el lenguaje del que se sirven, la terminología que manejan con desenvoltura (repleta de seres, entes, trascendencias, contingencias, ontologías, gnoseologías y *noúmenos* de variado tipo): la jerga, en definitiva, en la que parecen confortablemente instalados. Retengamos, por tanto, este argumento, reservándolo, como dicen los chefs de cocina, para más adelante. Entretanto, podemos proponer nuestra propia respuesta, aquella con la que nos sentimos identificados en mayor medida.

A mi entender, quien se dedica a la filosofía se caracteriza por una permanente preocupación por varios órdenes de problemas. En primer lugar, valdrá la pena mencionar aquellos relacionados con la propia tradición. Son los profesionales del saber filosófico quienes, en su mayoría —por no decir exclusivamente—, leen a Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger o Wittgenstein, y asumen como propias y urgentes las dificultades teóricas planteadas por ellos. Este primer rasgo no permitiría establecer una clara diferencia respecto a quienes profesan otras especialidades del conocimiento; también los libros de física nuclear son leídos exclusivamente por los físicos nucleares, los de microbiología por los microbiólogos, los de paleontología por los paleontólogos, los de botánica por los botánicos —por el

contrario, no es el caso que solo los escritores o los profesores de literatura lean a Balzac, Proust, Joyce o García Márquez.

Un segundo rasgo mucho más específico del discurso filosófico nos permitirá avanzar en el capítulo de las diferencias: quienes se dedican a la filosofía se reconocen también porque siempre andan preguntándose por el sentido de su propia actividad. En pocos saberes o discursos podemos observar esta permanente interrogación. Siguiendo el ejemplo anterior, los físicos nucleares no están todo el día dando la tabarra con la pregunta de qué es la física nuclear, los microbiólogos no formulan prioritariamente el interrogante de qué es la microbiología, como tampoco los paleontólogos o los botánicos.

Con todo, estos dos rasgos no agotan la especificidad de la actividad filosófica propiamente dicha. Esta escrupulosa puntualización (el «propiamente dicha») da cuenta de que las dos características enunciadas hasta aquí valen para definir al historiador de la filosofía, al profesor de la disciplina y tal vez también al crítico de libros de esta materia, pero no son suficientes para delimitar al filósofo en cuanto tal. Este suma a los dos rasgos anteriores (en caso contrario, probablemente nos encontremos ante un mero charlatán, un especialista en la inane pirotecnia de las ideas) un tercero: la preocupación por determinados aspectos de lo real, de lo que ocurre. De manera ineludible, este tercer rasgo plantea la cuestión del particular tratamiento al que el filósofo somete esa realidad o esa experiencia que le preocupa.

Entremos en el corazón de este capítulo haciendo una referencia clásica a la anécdota narrada por Platón:[7] Tales de Mileto, absorto en la contemplación del cielo estrellado en sus paseos nocturnos, cayó un día en un

pozo, con lo que provocó las risas de su joven criada tracia, que lo acompañaba.[8] La anécdota ha dado pie a una abundantísima literatura, por lo general orientada a abogar por la teoría y señalar en qué forma el aparente despiste del filósofo encierra un interés por una realidad más importante, más auténtica, más profunda en fin. A menudo dicha reivindicación se ha acompañado, casi a modo de corolario, de un rechazo a tanto presunto realismo, a tanto supuesto tocar con los pies en el suelo, por lo general incapaz de ver más allá de las propias narices, confundiendo la proximidad a la realidad más inmediata con su conocimiento.[9]

Siendo esta una vía argumentativa ciertamente relevante y válida, optaré en lo que sigue por otra, no demasiado alejada de la anterior, pero diferente. Frente a la tendencia de muchos clásicos a diferenciar entre realidades o niveles de realidad, se trata de inquirir si tiene sentido la presunción de que el filósofo, enfrentado a la misma realidad con la que se encara el común de los mortales, es capaz de someterla a un tratamiento tal que consiga extraer de ella significados y registros que al resto se le escapan.[10] Dicho con otras palabras: se plantea la hipótesis de que el filósofo se aplica a intentar registrar el auténtico calado de la experiencia, procurar percibir toda la densidad que dicha experiencia nos ofrece y que acostumbra a pasar inadvertida a casi todo el mundo.

Los instrumentos de los que se sirve el filósofo para hacer visible toda (o gran parte de) la riqueza de lo real son de sobra conocidos, no solo porque se sabe perfectamente cuáles son, sino también porque son herramientas que cualquiera puede usar. A este respecto, cómo no recordar las palabras de Kant, pertenecientes al opúsculo *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica* (1793), más

conocido como *Teoría y práctica:*

> Cuando la teoría sirve de poco a la práctica, eso no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría. Que un ignorante, en su presunta práctica, considere a la teoría como innecesaria y superflua resulta, a pesar de todo, aún más tolerable que el hecho de que un experto le conceda un valor puramente escolar (en cierto modo solo para ejercitar la cabeza), mientras sostiene, al propio tiempo, que en la práctica todo es bien distinto, que cuando uno sale de la escuela al mundo se percata de que ha estado persiguiendo vanos ideales y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en teoría carece de validez para la práctica. Esa máxima —que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos como parcas en hechos— ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón, donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente.[11]

Digámoslo ya: el filósofo se sirve de la palabra y de la razón. La universalidad de tales herramientas —todos los seres humanos las poseen, precisamente porque son constitutivas de la especie— presenta una cuestión consiguiente: por qué, entonces, entre todos los seres humanos solo los filósofos ponen dichos instrumentos al servicio de la causa de percibir lo que he llamado la densidad de lo real.

Entre las múltiples respuestas que se pueden ofrecer a la cuestión, tal vez valga la pena subrayar tres.

La primera propone la actitud, la disposición, como el detonante o la diferencia específica que mueve al filósofo a preguntarse por lo real allá donde otros pasan de largo. Para evitar que esto último sea malinterpretado —como si pretendiera dar a entender que el filósofo está hecho de una determinada pasta que le conferiría una superioridad ontológica sobre quienes no hacen problema de su desinterés—, valdría la pena recordar aquí a Heidegger (aunque otros muchos podrían venir en nuestra ayuda): lo que caracteriza a lo que él llama «existencia inauténtica»[12] no es tanto que sea feliz en la ignorancia o que acepte con toda tranquilidad el desconocimiento, como que haga suyas sin cuestionárselas las respuestas que están disponibles al alcance de todos. ¿Cómo identificar esta otra actitud? ¿Cómo estar seguros de que nuestro interlocutor vive una existencia inauténtica? Vive así quien, a cualquier cuestión, al mayor interrogante o a la cuestión más dramática que uno pueda encarar, siempre e inexorablemente responde con un «ya se sabe…» y, a continuación, alguno de los tópicos generalizados al respecto. Con otras palabras, lo que en este tipo de personas se echa en falta es precisamente aquello que, al menos en principio, debería constituir al filósofo: la actitud, la disposición. La actitud y la disposición a dejarse asombrar, a ser interpelado por el mundo y por la propia vida. Sin esa dimensión personal —que también puede manifestarse en forma de avidez intelectual, de curiosidad impenitente—, la filosofía no tiene espacio donde surgir, brotar y, finalmente, ser. En definitiva, el ser de la filosofía es un ser de palabras dichas por algún ser humano.

Esta primera respuesta nos lleva a la segunda, que en cierto modo constituye un correctivo de la anterior. Y es que, efectivamente, alguien podría

sostener, y con consistentes argumentos, que en modo alguno el filósofo tiene el monopolio de una determinada actitud que, en todo caso, debería compartir con otras figuras, que también declaran perseguir un propósito parecido. Espero que el ejemplo, sencillo, permita ilustrar lo que pretendo decir: cada vez que en un diario —especialmente en alguna sección ligera— un escritor es invitado a que cuente a los lectores qué ve en una foto aparentemente normal, sin nada que destaque en particular, y este responde a la invitación mostrándonos todos aquellos detalles que nos habían pasado desapercibidos, en cierto sentido está actuando como un filósofo, solo que a su manera. Y al igual que este, podríamos aportar un sinfín de casos más, hasta el extremo de que incluso puede afirmarse que la historia de la literatura por entero puede ser interpretada como la historia de esos episodios, situaciones y realidades que los escritores han sido capaces de ver como cargados de sentido, a pesar de ser, muchos de ellos, absolutamente cotidianos y, por tanto, en apariencia poco significativos.

En su magnífica novela *La historia del amor*, Nicole Krauss parece jugar irónicamente con esta idea cuando reproduce la necrológica ficticia de un autor, Isaac Moritz, del que se destaca un rasgo y refiere una anécdota:

> Era un niño callado y serio que llenaba libretas con detalladas descripciones de escenas de su vida. Una de ellas, en la que observa cómo una pandilla de chicos golpea a un perro, escrita a los doce años, inspiraría el célebre pasaje de [su novela] *El remedio* en que Jacob, el protagonista, al salir del apartamento de una mujer con la que acaba de hacer el amor por primera vez, se detiene a la luz turbia de una farola, con un frío

> glacial, al ver cómo dos hombres matan a un perro a puntapiés. En aquel momento, sobrecogido por la desgarrada brutalidad de la existencia física, por la «irreconciliable contradicción de ser animales condenados a tener conciencia de sí mismos y entes morales condenados a tener instintos animales», Jacob inicia un lamento, un extático párrafo de cinco páginas, que fue calificado por la revista *Time* como «uno de los pasajes más incandescentes y conmovedores» de la literatura contemporánea.[13]

¿Aboca esta constatación a concluir que no existe una línea de demarcación que permita establecer nítidamente los territorios por los que discurre la frontera entre el quehacer del filósofo y el de otros profesionales del espíritu? Ante todo, habrá que decir que la imposibilidad de establecer líneas fronterizas inequívocas de ningún modo niega las diferencias. Existen, al igual que existen las coincidencias que se acaban de señalar (entre otras). Digamos, antes de entrar propiamente en la tercera respuesta, que una cierta proclividad, al menos en el terreno del lenguaje, al dualismo realidad/pensamiento, materia/espíritu o vida/arte (aunque hay bastantes más) puede ser fuente de importante confusión al plantear este asunto o, al menos, puede constituir un obstáculo teórico que conviene suprimir para resolver el problema (en definitiva, el problema de la especificidad del filósofo). Refiriéndose a la última pareja señalada, Julian Barnes ha escrito:

> Para algunos, la Vida es rica y cremosa, está hecha siguiendo una antigua receta campesina y utilizando solamente ingredientes naturales, mientras que el Arte es una pálida fabricación

> industrial que está constituida en lo esencial de colorantes y sabores artificiales. Para otros, el Arte es lo más auténtico, pleno, bullicioso y satisfactorio desde el punto de vista de las emociones, mientras que la Vida es peor que la novela más mala: no tiene sentido de lo narrativo, está poblada de gente aburrida y de canallas, carece de ingenio, está sobrada de incidentes desagradables, y conduce a un desenlace dolorosamente previsible.[14]

Frente a esta perspectiva antagónica, que cree poder oponer estos dos ámbitos como si se tratase de entidades ontológicamente diferenciadas, habrá que recordar algo que, al menos entre filósofos, ha terminado por convertirse en un lugar común, a saber, que esa presunta realidad, materia, vida (o como sea que se la quiera denominar) no es algo a lo que el pensamiento, el espíritu, el arte (o como sea que se lo quiera denominar) le sobreviene desde fuera, desde una perfecta exterioridad. Ha terminado por prevalecer la idea de que, por el contrario, los presuntos referentes objetivos se nos dan ya cargados de teoría en cualquiera de sus formas.

Aunque esta última formulación corresponda casi literalmente a N. R. Hanson[15] no es este el único autor que ha planteado la misma idea en las últimas décadas (para no tener que remontarnos a Nietzsche). De entre los muchos que lo han hecho, me quedo a los efectos de la presente exposición con Cornelius Castoriadis, quien en *La institución imaginaria de la sociedad* tiene escrito:

> No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban o sentían propiamente. Pero es evidente que hay cosas igualmente importantes relativas a Grecia que los

> griegos no sabían y no podían saber. Nosotros podemos verlas —pero desde nuestro lugar y a través de este lugar—. Y ver es esto mismo. Yo nunca veré nada desde todos los lugares posibles al mismo tiempo; cada vez lo veo desde un lugar determinado, veo un «aspecto», veo en «perspectiva». Y *yo veo* significa que veo *porque* soy yo, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo una cosa toda mi vida está allí, encarnada en esta visión, este acto de verla. Todo esto no es un «defecto» de nuestra visión, es la visión.[16]

En realidad, podríamos apostillar, no tenemos ocasión de medirnos con ninguna presunta experiencia en crudo, sino que más bien nuestro problema es el de despojarla, cuando nos llega, de las adherencias interpretativas con las que nos viene dada cualquier realidad.

Ello nos conduce a la anunciada tercera respuesta. Lo que distingue la forma en que el filósofo aborda la experiencia y la forma en que lo hacen otros tiene que ver con el lenguaje. Derramemos ya sobre nuestro discurso (a modo de salsa sobre el plato, ya casi ultimado) aquel argumento que al principio dejamos reservado para más adelante. Es todo el lenguaje del filósofo, toda su manera de ver el mundo, además de su particular terminología, los que empapan la experiencia con la que se mide. No existen, desde luego, realidades exclusivamente filosóficas, por la misma razón por la que, en sentido propio, no debería haber temas exclusivamente filosóficos. Todos hablamos de lo mismo, en la medida en que todos nos referimos a lo mismo. Eso sí, todos hablamos de lo mismo, pero no de la misma manera; ni subrayando los mismos aspectos ni destacando idénticas dimensiones. Por eso, al filósofo no

deberían inquietarle lo más mínimo las ocasionales coincidencias temáticas con narradores, poetas o artistas en general. Más bien al contrario, incluso se puede aventurar la hipótesis de que tales coincidencias merecen ser valoradas como un indicador positivo de la calidad de la experiencia. Que tantos reparen —con tan diferentes lenguajes y perspectivas— en un determinado aspecto, pongamos por caso, de la vida humana, es señal inequívoca de experiencia relevante. Tal podría ser el principio general para inquirir el valor de los asuntos de los que se ocupa el filósofo.

De este principio se desprenden conclusiones de diverso tipo, aunque, de entre todas ellas, acaso merezca la pena destacar una: carece de sentido el recelo de tantos filósofos —especialmente los dedicados en exclusiva al trabajo académico— hacia determinados asuntos de orden, vamos a llamarlos así, «más mundano», o incluso más banal. En realidad, lo que se sigue de lo planteado hasta aquí es que no hay asuntos mundanos o banales, sino tratamientos que solo son capaces de percibir la dimensión menos importante de tales asuntos. Frente a ese recelo (con frecuencia teñido de elitismo), el desafío del filósofo a menudo reside en intentar mostrar en qué medida un presunto episodio (o realidad) a simple vista irrelevante se puede leer con mejores gafas, con más afinados instrumentos, que permiten mostrar hasta qué punto eso que se nos aparece constituye signo, indicio o indicador de una realidad de mayor calado.

Así, en su *Carta sobre el humanismo*, Martin Heidegger cita el siguiente fragmento aristotélico:

> De Heráclito se cuentan unas palabras que supuestamente dijo a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron

> calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor —a ellos los indecisos— haciéndoles entrar con estas palabras: «También aquí hay dioses».

En este punto, el filósofo alemán apostilla lo siguiente:

> La multitud de visitantes extranjeros —en su impertinente curiosidad por el pensador— está desilusionada y desconcertada al ver, en el primer momento, lo que este está haciendo. Creen deber encontrar al pensador en condiciones que, contra la usual manera de vivir de los hombres, lleven todos los rasgos de lo excepcional, de lo raro, y, por consiguiente, de lo sensacional. La multitud espera encontrar, durante su visita al pensador, cosas que —por lo menos durante algún tiempo— den materia para una entretenida charla. Los extranjeros que quieren visitar al pensador esperan verlo quizás en el preciso momento en que —hundido en profunda meditación— piensa. Los visitantes quieren «vivir» esto, no para ser tocados por el pensar sino solo para poder decir que han visto y oído a alguien del cual, a su vez, únicamente se dice que es un pensador.

La escena es, ciertamente, gráfica. Sin ningún esfuerzo, uno puede imaginarse a los visitantes decepcionados al encontrarse al filósofo, no solo en un lugar cotidiano e insignificante, sino también aplicado a una tarea tan poco profunda como intentar entrar en calor. Heráclito percibe la desilusionada curiosidad en

sus caras. No era esto lo que esperaban. Pero su decepción es fruto de un error. Esa realidad, vulgar y sin brillo, en la que habita el filósofo no es de menor rango que cualquier otra. De ahí resultan sus palabras a los recién llegados: «También aquí hay dioses». Más aún: quizá hasta se podría llegar a sostener que la diferencia entre una presunta filosofía de la vida cotidiana y la filosofía sin más («a palo seco», como suele decir Javier Muguerza) es únicamente de grado.

Llegados a este punto, acaso tenga sentido proponerse el ejercicio de rebobinar lo expuesto, intentando ver si las últimas afirmaciones permiten —o incluso aconsejan— revisar las anteriores. En efecto, si el rasgo de la sensibilidad respecto a determinadas experiencias es el que define en mayor grado la especificidad del filósofo, habrá que añadir que dicho rasgo es una constante a lo largo de la historia de la filosofía, no una novedad introducida en los últimos tiempos. En consecuencia, cabrá interpretar todo el pasado de la disciplina atendiendo a las cambiantes experiencias en las que los filósofos que nos han precedido han ido reparando. Acerca de las experiencias permanentes, de aquellas que les han dado que pensar desde el principio hasta ahora (y que quizá se podrían identificar con aquellas preguntas que, según Kant, los hombres nunca dejarán de plantearse, a pesar de tener clara conciencia de que carecen de respuesta), podría llegar a afirmarse que la filosofía ha progresado en la medida en que ha sido capaz de mostrar que sabía planteárselas cada vez mejor (por ejemplo, depurando falsos problemas, señalando malentendidos, o formulando la cosa con creciente precisión).

Sin embargo, no está claro que tales experiencias, en caso de existir,[17] compongan el grueso de la tarea del filósofo. Este también viene requerido por su tiempo

para pensar en las nuevas realidades propias de cada momento, en aquellas situaciones en apariencia inéditas que parecen señalar un punto de inflexión en el devenir de los acontecimientos. No da la sensación de que, para este otro orden de experiencias, resulte pertinente hablar de progreso de la propia disciplina, dado que en este ámbito de su actividad el filósofo se aplica en exclusiva a intentar ir dando cuenta de unas realidades que lo conmocionan, precisamente por desconocidas e inesperadas y, por tanto, todavía pendientes de interpretación.

Soy consciente de que, por mor de la claridad, puedo estar incurriendo en un defecto del que yo mismo quise advertir pocas páginas atrás, a saber, el de utilizar una terminología excesivamente dualista, en la que pareciera admitirse una nítida distinción entre realidad o experiencia (en este caso *nuevas*) y lenguaje. Una vez más, la escritora Nikole Krauss proporciona el ejemplo —se diría que de inspiración borgeana— que muestra, en su exasperación, el absurdo de este dualismo. Sirviéndose de nuevo del recurso del *libro dentro del libro*, cita un pasaje de un texto imaginario en el que se habla del nacimiento de los sentimientos, pasaje en el que el supuesto autor habría escrito lo siguiente:

> Ni siquiera hoy en día existen todos los sentimientos posibles. Faltan todavía los que están más allá de nuestra capacidad y nuestra imaginación. Muy de tarde en tarde, cuando aparece una música como nadie había compuesto, un cuadro como nadie había pintado o alguna otra cosa imposible de predecir, entender ni describir, irrumpe en el mundo un sentimiento nuevo. Y entonces, por millonésima vez, el corazón se eleva y absorbe el impacto. [18]

Por desgracia para los *sentimentales*, ese presunto nuevo sentimiento no es reconocido en cuanto tal —y, por tanto, no existe en ese sentido— hasta que es nombrado de una manera propia y diferente, hasta que, por así decirlo, además de existencia real, tiene existencia lingüística.

En todo caso, además de la sombra de ininteligibilidad que este planteamiento proyecta sobre la historia de la filosofía, otra consecuencia se puede extraer de lo argumentado. Si los filósofos en el pasado repitieron todos el mismo gesto, el de intentar extraer de sus experiencias la densidad que contenían, esto es, si para ejercer de filósofos debieron ser capaces de medirse con el tiempo y el mundo que les había tocado vivir, habrá que aseverar que difícilmente podrá existir un historiador de la filosofía puro, un historiador de la filosofía que pueda considerarse, sin contradicción, eso… pero no un filósofo. La razón es que con dificultad podrá entender en los pensadores del pasado esa determinada actitud, esa particular disposición, esa específica mirada hacia lo real que los define como tales (una mirada que escruta, que interroga), aquel que es ciego a las incitaciones de su propia época, aquel que no se siente interpelado por los avatares de cuanto lo rodea y cree poder encontrar en los textos del pasado un confortable refugio para mantenerse a salvo de los peligros del presente. Son justamente estos peligros los que alimentan al filósofo de raza.

La grandeza de la filosofía no pasa, pues, por estar por encima de la historia, sino por hacerse cargo de ella. El vértigo que nos produce constatar que unos pensadores de los que nos separan más de veinte siglos se asombraban ante cosas parecidas a las que nos siguen asombrando hoy no indica que ellos sobrevolaran su

propio tiempo o que anticiparan, casi proféticamente, nuestras preocupaciones actuales, sino que nos hace saber del profundo calado de aquello que los asombraba.

Miremos la cosa, en fin, desde este lado (enfoque que, por cierto, nos permitirá, de paso, recuperar, como quedó anunciado, la cuestión con la que se abría el presente epígrafe): que la filosofía sea capaz de preguntarse con radicalidad incluso por su propio ser es una clara muestra de que la esencia última de su actividad es ponerlo todo —absolutamente todo— en cuestión. Es para eso —ser capaz de recelar incluso de la pregunta, solo en apariencia inocente, por la utilidad— para lo que sirve la filosofía. Tal vez resida aquí la clave para entender la sustancia del permanente acoso al que se ve sometida. Pregúntense quién puede considerar que conviene poner en sordina un discurso como el filosófico, que no deja nada sin cuestionar, y tendrán la respuesta.

SEGUNDA PARTE

PENSAR EL PRESENTE

LA ACTUALIDAD, UN PRESENTE EXASPERADO

Si hemos de creer a los historiadores (a Hobsbawm, por ejemplo),[19] el siglo XX finaliza en 1991, con el colapso de la URSS, acontecimiento que repercute de manera trascendental sobre la reflexión filosófica posterior y sobre el pensamiento en general. De ahí que en el presente capítulo decidamos denominar a todo lo pensado con posterioridad a esa fecha «pensamiento actual» para diferenciarlo del pensamiento contemporáneo que, constituyendo el marco general de interpretación, se ve modulado en determinadas direcciones a partir del momento señalado.

La introducción de un acontecimiento de carácter histórico como el colapso de la URSS en medio de una reflexión como la presente, de naturaleza teórica, lejos de significar una interferencia, o la irrupción de un elemento heterogéneo en relación con las cuestiones que se están planteando (y con las que se pretende plantear en el siguiente capítulo), afecta de lleno al corazón del asunto. En el fondo, cuando, todavía en pleno siglo XX, Ferrater Mora proponía[20] hablar de tres imperios filosóficos (rusos, europeos y angloamericanos) estaba señalando la profunda conexión entre los diversos tipos de discurso filosófico y las sociedades concretas en las que se producen, vínculo del todo evidente cuando pensamos, por ejemplo, en la forma en la que, de manera explícita, los países socialistas defendían, para justificar su proyecto de transformación social, que estaban llevando a la práctica las ideas del marxismo.[21]

Pero resultaría erróneo interpretar que solo uno de los presuntos imperios filosóficos se ha visto afectado por el acontecimiento en cuestión. El hecho de que haya desaparecido del planeta cualquier otro modo de

producción que pueda presentarse como alternativa al capitalismo realmente existente en este momento tiene consecuencias directas no solo en el imaginario colectivo, sino también de carácter práctico en la sociedad (que terminan repercutiendo de nuevo, a su vez, en el imaginario colectivo). Por lo que respecta al primer tipo de consecuencias, la desaparición del único modelo de sociedad alternativo al capitalismo, el llamado «socialismo real», que permitía mostrar el carácter contingente de aquel, ha reforzado la percepción de lo que ha quedado como algo necesario, ineludible, poco menos que fatal. A una percepción así le correspondería, en la esfera de lo teórico, ese peculiar producto intelectual denominado en su momento «pensamiento único» (casi un oxímoron para quienes crean que el pensamiento ha de ir indisolublemente ligado a la crítica). Por lo que respecta a las consecuencias del tipo práctico, qué duda cabe de que el auge de las políticas neoliberales y el consiguiente aumento de las desigualdades se encuentran íntimamente ligados a un modelo de sociedad en el que todas las esferas de la vida colectiva aparecen regidas por la misma lógica: la de la rentabilidad, el beneficio y la competitividad.

Esta universalización casi absoluta de la lógica del mercado ha afectado también a la filosofía y al pensamiento en general. La práctica extinción de las facultades de filosofía (poco rentables y generadoras de especialistas en un saber inútil desde el punto de vista que acabamos de señalar), y su sustitución por facultades de humanidades, más generalistas, cuya única función sería la de formar graduados polivalentes o proporcionar, como segunda carrera, cierto barniz de cultura general humanística, afecta de lleno a la producción filosófica.[22] En cierto modo, la distinción entre filosofía académica y filosofía mundana, en la que a la primera le correspondía

el rigor, la seriedad, la profundización en problemáticas complejas y exigentes, mientras que a la segunda le incumbía la divulgación o, en su caso, la elaboración de unos productos teóricos ligeros y de fácil consumo para cualquier tipo de lectores (con el consiguiente peligro de incurrir en la más frívola de las banalidades) ha mutado de signo.

Cabría decir, pues, que en cierto sentido ha ocurrido que el discurso filosófico más serio y riguroso se ha visto expulsado del ámbito académico y ha encontrando refugio en esos otros ámbitos externos a la academia considerados tradicionalmente como mundanos, sin por ello —matiz muy importante— verse necesariamente contaminado de frivolidad. Ya hace un tiempo que es extramuros de la universidad (revistas culturales, suplementos literarios, medios de comunicación, redes sociales...) donde se plantean los debates de mayor trascendencia y repercusión públicas. Tal vez constituyan buenos ejemplos de lo que estamos diciendo —y no de ayer mismo, precisamente— tanto la enorme polémica suscitada por el famoso artículo de Francis Fukuyama acerca del final de la historia[23] como la polvareda levantada a raíz de la aparición del libro de Alain Sokal *Imposturas intelectuales*,[24] ambas generadas y desarrolladas absolutamente al margen del mundo académico.

Este cambio obligado de escenario afecta de manera necesaria y decisiva al contenido del pensamiento que se produce a partir de un cierto momento. Podríamos decir que varía de manera sustancial la naturaleza del encargo que recibe el filósofo. Este ya no procede de sus colegas o de especialistas análogos, que le pueden reclamar una profundización en determinadas problemáticas, la clarificación de ciertos conceptos o el desarrollo

discursivo de ciertas cuestiones, sino, si se puede hablar así, de la propia sociedad, a la que, por más de un motivo, el quehacer filosófico ha pasado a preocupar particularmente en los últimos tiempos.

Nos encontraríamos entonces ante la paradoja de que, a la vez que la filosofía desaparece del curriculum de las enseñanzas medias (o preuniversitarias) y su presencia en la educación superior mengua en el sentido que acabamos de indicar, en la esfera pública los filósofos son convocados de manera creciente a expresar sus puntos de vista. Se trata de una demanda muy significativa, que estaría revelando precisamente la existencia de una necesidad generalizada en materia de ideas muy característica de nuestra actualidad.

Lo que desde la misma sociedad se le reclama ahora a la filosofía es que dé cuenta del mundo, de un mundo que de manera creciente se les aparece a sus habitantes como absurdo, sin sentido o, peor aún, como dotado, si acaso, de un sentido literalmente insoportable (el que le proporciona la hegemonía absoluta de lo económico sobre nuestras vidas). Es en esta clave no solo de demanda de otras formas de ver y representar lo existente, sino también de cuestionamiento radical del régimen de la existencia misma tal y como lo conocemos y nos viene impuesto, en la que se tiene que interpretar la inflexión que ha tenido lugar en la filosofía actual a partir de que comienza el nuevo siglo, hace ya veinticinco años.

No se trataría, de ser cierta la hipótesis que estamos planteando, de una inflexión menor. La naturaleza de la demanda ya no permite seguir pensando de la misma manera que antaño. Aunque hayamos heredado de la contemporaneidad herramientas valiosísimas (las grandes corrientes filosóficas que recorrieron el siglo XX: marxismo, hermenéutica y

analítica),[25] hoy, la manera de pensar, las categorías, los desarrollos y, sobre todo, los objetos del pensamiento ya no son los mismos. Por lo pronto, el «dar cuenta» que se le pide al filósofo no responde a la misma temporalidad que caracterizaba en otras épocas el ritmo del trabajo filosófico. Es un «dar cuenta» en el modo de la urgencia y con el menor grado posible de mediaciones.

Por ello, se puede afirmar que en este momento el orden de los discursos filosóficos no tiene tanto que ver con las ideas filosóficas en cuanto tal (por más revisadas, criticadas o actualizadas que pudieran estar) como con esas urgencias que la sociedad plantea a los filósofos, con su demanda de que la filosofía proporcione claves para interpretar lo que sucede. Aunque sobran ejemplos de estas preguntas que hoy dirige la sociedad a ese filósofo obligado a proseguir su tarea extramuros de la academia (preguntas por las diferentes regiones de nuestra experiencia tanto personal como colectiva, por el signo de muchas de las transformaciones que tienen lugar en nuestras sociedades, etc.),[26] lo que conviene destacar, antes de proporcionar ninguna de ellas, es que nos encontramos ante un auténtico «giro copernicano» en filosofía, un giro que trastoca por completo la relación que esta había mantenido con lo real y que obliga a pensar de nuevo, desde otra perspectiva, el locus clásico de la «responsabilidad de la filosofía».

¿Qué queremos decir con «responsabilidad» en este contexto? Fundamentalmente, un replanteamiento del papel del intelectual en la actualidad, en la medida en que la filosofía es interpelada hoy, como se acaba de señalar, de un modo diferente al del pasado. Esta interpelación apunta hacia un problema de enfoque: una cosa es que lo real nos plantee desafíos inéditos, y otra cosa son las categorías con las que los enfrentamos. El tradicional (y confortable) convencimiento de que, a

pesar de que alrededor de nosotros se puedan producir incesantes transformaciones de todo tipo, las herramientas teóricas con las que las analizamos permanecen idénticas a sí mismas casi desde siempre ya no resulta sostenible. Es cierto que en filosofía existe una poderosa inercia, de signo inequívocamente conservador, que prioriza el empleo de las categorías heredadas a la hora de confrontarse con lo real. Ahora bien, dicha inercia no es aceptable, en la medida en que da por descontado que el pensamiento es algo ajeno e independiente de la realidad y que, por tanto, no se ve afectado por las transformaciones que en ella se puedan producir.

Se trata de un supuesto que no se sostiene. El pensamiento forma parte del mundo (en realidad, constituye uno de sus elementos), de modo que cuanto suceda en este acaba impactando directa o indirectamente sobre las categorías con las que el pensador intenta abordarlo. Tal vez uno de los ejemplos más rotundos de categorías del pensamiento que se han considerado durante algún período (largo período, de hecho) no solo como previas a cualquier experiencia, sino incluso como configuradoras, conformadoras, de esta sean las categorías de espacio y tiempo kantianas, entendidas, como es sabido, por el autor de la *Crítica de la razón pura* como condiciones a priori de toda posible experiencia. Pues bien, tampoco de ellas cabe predicar hoy aquel contenido unívoco que parecían poseer antaño. La experiencia del tiempo en el mundo actual (en cierto modo emblemáticamente representada por la curiosa expresión «tiempo real») nada tiene que ver con la del mundo precedente, como habrá sobrada ocasión de comentar en la tercera parte. Lo propio cabría decir de la espacialidad y, por descontado, del vínculo entre ambas (cuando la medida establecida para calibrar las distancias

era el tiempo que se tardaba en recorrerlas).[27]

En todo caso, el reto fundamental que se desprende de todo lo precedente es el de ser capaces de responder a la pregunta: ¿de qué manera y en qué aspectos el cuarto de siglo XXI que llevamos vivido ha obligado a modificar no solo las categorías, sino también los cauces discursivos (las corrientes antes mencionadas) contemporáneos? O, si se prefiere decir así: ¿respecto de qué elementos teóricos de la herencia recibida no queda otra que someter a radical reconsideración a la vista de lo sucedido?

No cabe duda de que, en un determinado sentido, ha sido la tradición marxista la que se vio más afectada por el acontecimiento que marca el cambio de siglo real (el hundimiento de la URSS). Pero resultaría ciertamente apresurado inferir del hundimiento de un proyecto político la refutación de las dimensiones científicas de la doctrina que lo sustentaba o la falta de validez de la voluntad moral que lo animaba. De ahí que haya habido autores que, rechazando el extendido dictamen, a su juicio apresurado, del fin de marxismo han emprendido la tarea autocrítica de intentar una reformulación categorial de sus principios. Han tendido a pensar, entonces, en términos de «relación herética» con su propia tradición, por utilizar la expresión de uno de ellos, Alain Badiou.[28] Para dichos autores la tarea se presenta con carácter urgente, y constituye uno de esos desafíos que, tal como comentábamos antes, la realidad actual lanza a la filosofía en los nuevos escenarios en los que esta viene obligada a desempeñarse en los tiempos actuales.

La forma que adopta el desafío es la de un deterioro del vínculo social, que necesita ser pensado, o, visto desde otro lado, una interiorización generalizada de la crisis de la idea de progreso, propiciada por el

convencimiento de lo ineluctable del orden capitalista, que, en la medida en que es percibido como naturalizado, asume la condición de ineluctable. A dicho desafío han intentando responder, en primer lugar, exalthusserianos como Jacques Rancière,[29] Etienne Balibar[30] o el recién citado Alain Badiou, empeñados todos ellos en reformular la idea de sujeto emancipatorio, así como lo que el último denomina «la hipótesis comunista».

Un segundo subgrupo vendría constituido por pensadores influidos por el psicoanálisis lacaniano, lo que habría dado lugar a una síntesis no del todo coincidente con el viejo freudomarxismo. Dos figuras dignas de ser mencionadas en este subgrupo serían, por razones diferentes, la de Slavoj Žižek[31] y la de Judith Butler,[32] quien también incorpora importantes elementos de la cultura feminista. Y en tercer lugar, en fin, se encontrarían los herederos de la Escuela de Frankfurt y los pensadores provenientes de la crítica de la cultura. Los rubros que definirían la particular manera en que todos ellos modulan la corriente en la que se inscriben serían los de «poshumanismo» y «posmodernismo». Probablemente, los nombres de obligada mención a todos estos respectos sean los de Peter Sloterdijk[33] y Fredric Jameson.[34]

Por lo que respecta a la corriente analítica, no hay duda de que, en la medida en que gusta presentarse a sí misma no solo como una corriente básicamente racionalista, sino como adscrita a un racionalismo que, por añadidura, entiende la racionalidad a partir de los modelos del conocimiento científico, es la que, de las tres mencionadas, menos problemas ha tenido con el academicismo filosófico hegemónico en las últimas décadas. Con todo, hay que constatar también en ella cierto desplazamiento desde el interés por la filosofía del lenguaje, la epistemología y la filosofía de la ciencia

hacia la teoría política y la antropología filosófica. No se trata de un desplazamiento casual o anecdótico; responde a la misma lógica que ha afectado a las otras corrientes, esto es, la interpelación que ha recibido desde la sociedad misma. ¿En qué sentido, en su caso? En el de atender a las dimensiones de orden material que comporta el desarrollo del conocimiento científico o, si se prefiere, a pensar lo científico no en términos únicamente gnoseológicos, sino también prácticos, esto es, como complejo científico-técnico con todas las consecuencias que tal cambio de perspectiva comporta.

Es en este contexto en el que se tiene que entender la confluencia de la corriente analítica con el neopragmatismo rortyano en algunas áreas. La confluencia ha resultado posible porque el mencionado desplazamiento de la filosofía analítica hacia otros ámbitos ha consistido, además de en el abandono de la vieja (auto)caracterización, ciertamente restrictiva, en términos de método, en el intento de abordar problemáticas que no solían caer dentro de sus intereses tradicionales. Ha sido al llevar a cabo dicho movimiento cuando ha empezado a resultar posible la interacción no solo con otras corrientes, sino incluso con otras disciplinas.

Probablemente las intervenciones analíticas de mayor impacto público, en el sentido que venimos mencionando, sean las relacionadas con los efectos que la imparable expansión del complejo científico-técnico está provocando sobre las personas; efectos que van más allá del mero condicionamiento y dan lugar a auténticas mutaciones antropológicas (con la discusión teórico-política acerca del entorno social y económico que hace posible esta enorme transformación del mundo, el problema mente-cuerpo y los debates sobre el poshumanismo y el transhumanismo, en tanto

emergencia de un nuevo concepto de «ser humano», como cuestiones más destacadas). Respecto a todos estos asuntos han hecho relevantes aportaciones pensadores como Bruno Latour,[35] Carl Mitcham,[36] Robert Brandom,[37] Daniel Dennet[38] o John McDowell,[39] sin olvidar textos como los de Miranda Fricker,[40] que intentan enriquecer el debate epistemológico con la problemática feminista.

Por lo que respecta, en fin, a la corriente hermenéutico-fenomenológica, ha sido la que, bajo cualquiera de sus diferentes ropajes, más se ha esforzado por constituirse en el territorio de encuentro con las otras corrientes o, por expresarlo con otras palabras, en la nueva *koiné*, o lengua común, con la que los diversos pudieran entenderse. No puede decirse que se trate de una pretensión desmesurada o sin sentido. En la medida en que la perspectiva hermenéutica canaliza la interrogación radical acerca del lugar desde el que pensamos (incluyendo la posibilidad de una narrativa diferente de los recorridos y actores de la propia tradición del pensamiento filosófico), puede afirmarse que la corriente, en cuanto tal, representa un cauce desde el que abordar los desafíos de los dos ejes anteriores.

Así ha sido, en efecto. Como acredita el más somero repaso de los autores susceptibles de ser adscritos, de una u otra manera, a esta corriente, desde sus parámetros se han abordado empresas como la de llevar a cabo una lectura crítica de la tradición filosófica o la de intentar aplicar a la política una investigación ontológica. Pensemos, a título de muestra, en derridianos con énfasis fenomenológico como Jean Luc Nancy,[41] o en heideggerianos que llevan a cabo una lectura crítica de la tradición filosófica política en clave posfundacionalista como Roberto Esposito[42] (en cuya obra resuena también el eco de las propuestas de Michel

Foucault o de Hannah Arendt) o Giorgio Agamben[43] (influido, además de por el método arqueológico foucaultiano, por Walter Benjamin).

En definitiva, en los textos de todos ellos encontramos la materialización clara de aquella voluntad de síntesis —interparadigmática, podríamos denominarla— cuyos indicios empezaron a manifestarse a finales del siglo pasado. También la constatamos en el marxismo y en la analítica más recientes, que han respondido a su (desigual) expulsión de la academia asumiendo no solo la necesidad de responder a las preguntas que la propia sociedad (y no los colegas) les plantea, sino de hacerlo sin sectarismos teóricos, esto es, aceptando que el camino para superar las insuficiencias y limitaciones de la propia corriente pasa por encontrar la forma de articulación teórica y discursiva con las otras. Bien cabría afirmar que no otro constituye el signo del presente en materia de pensamiento: frente a quienes se empeñan en construir un pensamiento único, se trata de afirmar la voluntad de que la crítica avance a través del diálogo, convirtiendo la pluralidad en ocasión para que la inteligencia no se detenga.

TERCERA PARTE

PENSAR EL TIEMPO

I. MANUAL DE INSTRUCCIONES PARA VIVIR EL TIEMPO

El propósito de la reflexión que se propone en esta tercera parte, en cierto sentido, podría decirse que es el de dar cuenta de la especificidad de la experiencia del tiempo en el mundo actual, apuntando al trasfondo de la manera en que es esta nueva experiencia la que debería permitirnos entender los problemas que nos plantea pensar la historia hoy. Aspiración u horizonte al que debería acompañar, a modo de idea tutelar que evitara expectativas infundadas, el recordatorio de Alain Badiou según el cual «la Historia no guarda en sí la solución a los problemas que plantea».[44] El recordatorio, por cierto, parece mirar de reojo la clásica afirmación marxiana (del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, para ser exactos) «los hombres solo se plantean los problemas que están en condiciones de resolver».

Vale la pena dejar anunciada esta última perspectiva, cargada de historia, para diferenciar la línea de reflexión que pretendemos plantear de la que se desprendería sin la referencia a lo histórico.[45] En este último caso, muy probablemente, el eje de nuestra reflexión se vería obligado a desplazarse hacia las propuestas de matriz heideggeriana. Es cierto que el autor de *Ser y tiempo* se esforzó por pensar la irremediable condición temporal del ser humano: lo hizo poniendo en primer plano la necesaria conexión entre nuestra temporalidad y nuestra finitud o, si se prefiere, nuestra condición de seres mortales. Su famosa afirmación según la cual «el hombre es un ser para la muerte» tiene, entre otras, la virtud de señalar en qué medida y de qué forma ese final, convertido en *telos*, desarrolla una particular eficacia sobre nuestras existencias. (Aunque tal vez fuera mejor hablar, en

plural, de eficacias. Porque la distinción heideggeriana entre existencia auténtica y existencia inauténtica, asunto en el que no tiene sentido que nos demoremos, resulta clave para interpretar adecuadamente las diversas maneras de encarar nuestra condición mortal).

Pero hasta las obviedades tienen su recorrido discursivo si uno es capaz de analizarlas con el necesario detenimiento. Y la pregunta que surgía, al analizar la obviedad de la resistencia humana ante la muerte es: ¿tan evidente resulta que ese extendidísimo anhelo por permanecer aquí —en el mundo de los vivos— a cualquier precio, constituya un valor en sí mismo, hasta el extremo de que se ha convertido en la fantasía generalizada de nuestra época la inminencia de la inmortalidad? ¿Es obvio que la fuente, el origen de nuestra infelicidad, se encuentra en nuestra finitud, en nuestra —al menos hasta ahora— insoslayable limitación temporal? De hecho, Elizabeth Costello, *alter ego* del escritor sudafricano John M. Coetzee, sostiene lo contrario en la novela del mismo título: «Al marcarnos para la muerte, los dioses nos han dado una ventaja sobre ellos. De los dos, de los dioses y los mortales, somos nosotros los que vivimos con más ansia y sentimos con mayor intensidad».[46]

Repárese en que el vínculo entre ambos planos —en definitiva, la confianza en que, sorteando la muerte, alcancemos la felicidad— viene indisociablemente ligado a una determinada expectativa de futuro, de signo optimista-progresista. Si, en efecto, los tiempos venideros están llamados a depararnos todo tipo de alegrías y satisfacciones, superando dolores, injusticias y cualquier forma de sufrimiento o incluso malestar concebibles, se encuentra del todo justificada la esperanza de que, aguantando todo lo posible en este mundo, alcanzaremos por fin ese añorado horizonte de

plenitud. Ahora bien, la contrapartida de semejante planteamiento va de suyo: en un momento como el actual, en el que, tras el final del sueño emancipatorio, también parece haber entrado en crisis el de los que creían que la actual organización del mundo representa el final, insuperable, de la historia, ¿qué contenido se ha de atribuir a aquella esperanza?

Pero la hipótesis de que pudiéramos estar viviendo el fin no de este, o de aquel, sino de todos los sueños —de cualquier expectativa de paraíso en la Tierra bajo cualquiera de los formatos concebibles— acaso introduzca una modificación sustantiva en la estructura del imaginario colectivo del que nos hemos venido sirviendo durante largo tiempo. Los trazos mayores con los que cada vez más tendemos a dibujar nuestra realidad vienen representados por una gradación de temores, miedos y pavores de diverso tipo, cuya relación resulta de todo punto innecesario —por reiterada— evocar aquí (terrorismos, catástrofes medioambientales, guerras totales…). Poco a poco, la expectativa, antes tan acariciada, de inmortalidad habría cambiado de signo: no nos colocaría a salvo de los males del presente, sino que nos condenaría sin remedio a padecerlos en el futuro. El sueño habría virado, de esta forma, hacia la pesadilla: de una situación en la que la muerte constituía una amenaza de inexorable cumplimiento habríamos ido transitando a otra, en la que la vida habría terminado por ser concebida como una condena. Una condena a cadena perpetua, para ser exactos.[47]

Ahora bien, no se trata de anticipar el detalle de lo que se nos avecina. Tal vez (¿cómo saberlo?) en ese hipotético mundo infeliz aumente de forma espectacular la tasa de suicidios y —de manera análoga a lo que sucedía en la novela de Henrik Stangerup *El hombre que quería ser culpable*—[48] los individuos se vean obligados

a organizarse en la clandestinidad para acabar con sus propias vidas. O quizá simplemente suceda que se extienda como una mancha de aceite el sentimiento de decepción ante la expectativa insatisfecha: ahora que podíamos empezar a pensar en prolongar de manera indefinida nuestra estancia aquí, se dirán muchos, resulta que ya no vale la pena quedarse.

Pero el acceso a esa inmortalidad que tenemos a nuestra disposición no es tarea fácil. Por lo pronto, hay que resistirse a la fácil tentación de afirmar que en el mundo actual todo conspira contra dicha aspiración; tentación que, culpabilizando al todo, nada explicaría en realidad. En lugar de eso, conviene señalar el elemento clave, la causa fundamental que da cuenta del profundo sentimiento de fracaso con el que vivimos nuestra condición mortal. Que no es otro, digámoslo ya, que la quiebra de una determinada experiencia del tiempo. O, planteado de manera muy resumida, diríamos que la atomización del tiempo da lugar a la atomización de la vida, y esta supone una atomización de la identidad. Obsérvese que incluso en una formulación tan resumida queda clara la distancia respecto a alguno de los tópicos más extendidos y reiterados en nuestra sociedad: el de la aceleración de la vida. No hay tal, en realidad.[49] Ese supuesto sentimiento lo que señala, en realidad, es la percepción de que, por así decirlo, el tiempo da tumbos sin rumbo alguno.

La percepción tiene un determinado origen. Si hemos perdido la experiencia de la duración, de la demora (sustituida por la sucesión ininterrumpida de intensidades puntuales), es consecuencia del triunfo de un determinado modelo de vida. Un modelo en el que el tiempo es un obstáculo, algo que se debe reducir al máximo hasta, a ser posible, hacerlo desaparecer.[50] ¿Hay mejor ejemplo de semejante expectativa que la expresión

tiempo real, con la que lo que designamos verdaderamente es la anulación del tiempo, la comunicación instantánea? Al destacar la vinculación con el modelo de vida en cuanto tal, estamos planteando una diferencia respecto a tantos pensadores que, a la manera de Hartmut Rosa,[51] lo cifran todo en la aceleración, sin percibir que la causa profunda de lo que nos ocurre es mucho más estructural. La aceleración no constituye, en el fondo, otra cosa que un efecto del modelo de la *vita activa*, troquelado por el imperativo del trabajo, donde la persona queda inexorablemente degradada a la condición de *animal laborans*.[52] Por eso, las llamadas «estrategias de desaceleración» (las múltiples *slow* y lo que proceda) no son capaces de acabar con la crisis temporal contemporánea.

La tesis choca, y de manera bastante frontal, por cierto, con lo que podríamos llamar el «sentido común dominante» en nuestra época, sentido común que Heidegger muy probablemente definiría como el reino del «se» impersonal por completo y, por esa misma razón, tan fácil de aceptar por cualquiera. El socorrido énfasis en la aceleración cumple la función de soslayar lo que de verdad importa. Porque no es el caso que seamos esos animales teleológicos acelerados que por todas partes nos dicen que somos (o en los que nos hemos convertido). La aceleración no constituye un proceso primario, sino secundario, esto es, una consecuencia de un tiempo que se ha quedado sin sostén, atomizado, un tiempo sin ningún tipo de gravitación que lo rija. Prácticamente ha desaparecido de nuestro imaginario colectivo la idea de una praxis vinculadora a largo plazo, sustituida por el corto plazo más riguroso (el tacticismo en la esfera de la política o la valoración de la actividad laboral por objetivos serían dos ejemplos bien actuales).

Es esto, mucho más que la tan publicitada crisis

de valores, lo que explica la desaparición de prácticas como la promesa, el compromiso o la lealtad: en la medida en que aspiraban a continuar el presente en el futuro, entrecruzaban ambos tiempos y generaban una continuidad temporal que ha dejado de ser el caso. Reparemos, en efecto, en lo que ocurre: el inmediatismo, tan propio de nuestra época, nos aleja de aquella continuidad temporal estabilizante para sustituirla por unos picos de actualidad sin horizonte alguno.[53] Porque si el largo plazo no deja de ser una manera de determinar la ubicación, por alejada que sea, del final, el corto plazo permanente supone una atomización del tiempo equivalente, en última instancia, a la atemporalidad. Esta destrucción de toda posible experiencia de continuidad queda reflejada en el ámbito psicológico en términos de angustia e inquietud; la angustia y la inquietud de un ser humano que constata que el mundo se ha quedado sin tiempo.

¿Qué queda, entonces? Una mera duración vacía o, si se prefiere, un tiempo desarticulado, desorientado.[54] Nada tiene de extraño, desde esta perspectiva, la radical impotencia del discurso del *se* —del sentido común dominante— para dar cuenta significativa de lo que nos ocurre. Es evidente: una larga enumeración de acontecimientos no genera una tensión en la narración.[55] Distraerse hablando de nuestras prisas no deja de ser una forma de evitar la cuestión que verdaderamente importa, que consiste en que la vida actual, desde el momento en el que renunció a la historia, perdió la posibilidad de concluirse con sentido. Tales prisas no pasan de ser una inquietud nerviosa que da tumbos de una posibilidad a otra.

Pero si decíamos antes que lo que en el fondo se halla en juego es un conflicto entre modelos de vida es porque de lo que se trata, en última instancia, es de

atreverse a reivindicar el modelo de la *vita contemplativa*. Solo ella es capaz de pensar —y de vivir— la temporalidad propia exigida por cada experiencia y situación, un tiempo de perdurabilidad y sosiego, que da lugar a demorarse. La mirada contemplativa deja a las cosas su propio espacio, les permite brillar por sí mismas. Dos autores, muy diferentes en muchos aspectos, han coincidido en este mismo rechazo. De un lado, Adorno, quien en su *Minima moralia* sostiene: «La contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, está sujeta a la condición de que el contemplador no se asimile al objeto».[56]

Del otro, Jean Baudrillard planteaba en su libro *La ilusión del fin*[57] la necesidad de una «cierta lentitud» para que los acontecimientos pudieran condensarse o cristalizar en historia. En realidad, con ello no hacía otra cosa que recuperar la idea de la pluralidad de temporalidades (tan presente en Heidegger como, por poner otro ejemplo ilustre, en Koselleck)[58] o, a la inversa, rechazaba la hegemonía del llamado tiempo objetivo (el de la física, el de los relojes) sobre todas las esferas de la vida y sobre todas las regiones de lo real, precisamente porque, por paradójico que pueda parecer a primera vista, cortocircuita la posibilidad de la experiencia del tiempo. En todo caso, ello no excluye de la advertencia de que habría que precaverse contra el peligro de recaer en una reacción premoderna a la modernidad, como en el fondo es la heideggeriana (que privilegia la contemplación del ser por encima de la acción transformadora que lo corrompe).[59]

La conclusión que se desprende de lo anterior es que nuestro tiempo ha terminado por resultar tan invivible como impensable. Y si respecto a lo primero algunas cosas se han dicho en lo precedente, respecto a

lo segundo valdrá la pena destacar que las falsas explicaciones, las versiones engañosas de lo que nos ocurre y que hoy tanto se reiteran están expresando, precisamente, la impotencia para dar cuenta de lo que nos pasa desde el ámbito del espíritu. Porque el impulso a narrativizar, que establece la continuidad entre premodernidad y modernidad, o entre teología y teleología, si se prefiere, queda frustrado al ingresar en la posmodernidad, en la que ya no cabe teleología alguna. Pero importa destacar, para concluir este capítulo, que la señalada imposibilidad de lo teleológico se da más por exceso que por defecto. El problema del hombre contemporáneo no es que no tenga a su disposición ningún *telos* por el que apostar, sino que tiene demasiados, y eso acaba por generarle un atolondramiento esterilizador.

Porque el abandono de la expectativa de una vida superior que nos aguarde después de la muerte ha alterado por completo nuestra idea de lo que significa una vida plena. No está claro que hayamos ganado con el cambio, si planteamos la cosa con la ironía con la que lo ha hecho la socióloga alemana Marianne Gronemeyer: «La gente de la Edad Media vivía muchos más años que nosotros. Nosotros vivimos noventa años y se acabó; ellos vivían treinta... más toda la eternidad». Ahora, desaparecido aquel horizonte, no queda otra que intentar materializar a lo largo de nuestra vida mortal el mayor número de opciones posibles de entre las inmensas posibilidades que el mundo ofrece. El problema es que, por más que nos esforcemos, ofrece más de lo que cabe experimentar en el curso de una sola vida, en tanto que la aspiración del hombre moderno es saborear la vida en todos sus altibajos y en toda su complejidad. La divergencia es dramática: no hay forma humana (nunca mejor dicho) de que la vida individual alcance a la

desbordante riqueza del mundo;[60] o, si se quiere plantear esto mismo en los términos especulativos que corresponden (los formulados por Blumenberg), el tiempo percibido del mundo *(Weltzeit)* y el tiempo de una vida individual *(Lebenzeit)* tienden a alejarse sin remedio.[61]

La presunta solución a este problema es tan conocida como falsa: vivamos más deprisa para acumular el máximo de experiencias. Es falsa porque se basa en el espejismo de que *aprovechando el tiempo* podremos dar alcance al mundo, colocarnos a la altura de sus posibilidades, vivir al compás de su crecimiento. Sin embargo, por más eficaces que seamos en la gestión de nuestros recursos, nunca conseguiremos el objetivo porque el número de opciones (del «tiempo del mundo» o «recursos del mundo», por así decirlo) no deja de incrementarse cada vez más. El resultado es que nuestra porción del mundo, la proporción de las opciones del mundo realizadas respecto de las potencialmente realizables, decrece (al contrario de lo que se nos había prometido si cumplíamos con nuestra parte del pacto: dedicarnos a la tarea de su cumplimiento con la debida intensidad) sin importar cuánto aumentemos el ritmo de vida.

El problema, así planteado, no tiene salida. El hombre moderno ha renunciado a aquello que le permitiría decidirse por un determinado *telos*, que no es otra cosa que la decisión de concederle *su* tiempo. Sin experiencia de la duración, sin capacidad de demorarse, no hay modo de acceder a la plenitud (sea esto lo que sea, por cierto). Se impone volver sobre los propios pasos y reconsiderar aquella identificación, a la que con anterioridad hicimos referencia, entre inmortalidad y felicidad. El anhelo de inmortalidad, la fantasía de una vida sin fin, si no va acompañado de una idea clara de lo

que se quiere hacer con esa vida solo puede ser fuente de insatisfacción y malestar, en la medida en que deja sin pensar lo que realmente importa. Acaso lo que esté en juego aquí sea algo muy simple, en el fondo algo extremadamente simple: una de esas verdades imposibles de aceptar sin sentirse requerido a estar a su altura. Lo afirma el protagonista de la fascinante y perturbadora novela de Philip Roth *El animal moribundo*: «Uno es inmortal mientras está vivo» (afirmación muy próxima, por cierto, a aquella otra del poeta simbolista francés Henri de Régnier: «El amor es eterno mientras dura»).

El contenido de la felicidad —el recurrente *vivir la vida* en el que nunca dejamos de estar enredados— pasa por afrontar esa inmortalidad que tenemos a nuestra disposición (la que abre nuestra determinación de vivir el tiempo), no por aplazar su cumplimiento a la espera de un hipotético futuro sin dolor ni límite, ni por intentar burlar el tiempo a base de saltárnoslo (llegando, cuanto antes, a los sucesivos y cambiantes objetivos). Se entiende el argumento de los defensores de la *vita contemplativa*: la mayor felicidad brota del demorarse contemplativo en la belleza, antiguamente llamada *theoria*. Pero importa no perder de vista la naturaleza de la pérdida. En la sociedad de consumo se pierde el demorarse. Consumo y duración se contradicen (o, mejor: la presión del consumo suprime la duración). Los objetos de consumo no dan lugar a ninguna contemplación. Resultaría absurda cuando la razón de ser de tales objetos es la de reemplazarlos a la mayor brevedad.

Está claro que esa no puede ser la figura de nuestra existencia, ni puede convertirse en la apuesta en la que vaciarnos. El enfoque ha de ser (solo puede ser) otro: si hay algo que celebrar es la vida misma, que solo

se muestra cuando aprendemos a convocarla. Repárese en el matiz fundamental: la vida es digna de ser celebrada no porque sea todo lo que tenemos, sino porque es lo más importante de lo que tenemos (el auténtico trascendental, como diría un filósofo con ínfulas kantianas). Definitivamente, vivir no es durar. Eso es, como mucho, un malvivir, permaneciendo.

II. NOSTALGIA DE LA NOSTALGIA

1. Argumentar no es hablar sin parar. Tengo escrito (me temo que varias veces) que hay gente que confunde argumentar con hablar sin parar. ¿Por qué, entonces, lo repito? Porque me temo que el número va en aumento, y tal vez valdría la pena detenerse un momento a pensar en los motivos del crecimiento.

Estamos ante un fenómeno que, aunque se hace particularmente visible en determinados escenarios públicos, solo puede ser comprendido de manera adecuada si lo consideramos como el efecto último de una profunda transformación del imaginario colectivo. Los escenarios públicos donde el fenómeno se hace más visible son, desde luego, los medios de comunicación de masas. En ellos constatamos a diario la práctica imposibilidad de desplegar argumentación alguna. La lógica que en tales lugares impera es la del fogonazo, la consigna o la idea-fuerza —díganlo como ustedes prefieran— pero en ningún caso la del discurso, la explicación o la interpretación. Lo peor que le puede ocurrir, pongamos por caso, a un político en los medios es quedarse en blanco o balbucear, esto es, emitir signos de que carece de respuesta. Pero si habla, si dice algo —casi cualquier cosa— nada grave le es dado temer.

Se trata de ruido, en última instancia. Y si alguien coquetea con el silencio es solo como elemento de tensión, como contrapunto obligado antes de que el ruido sea mayor. Porque es precisamente la ausencia de silencio el valor primordial. Doy fe de que antes de entrar en el plató o de abrir los micrófonos, los conductores de cierto tipo de programas de debate, especialmente político, acostumbran a aleccionar a los participantes con indicaciones del tipo: «no hace falta que me pidáis turno para hablar», «se trata de que esto

sea un diálogo vivo», «podéis interrumpiros», etc. y, aunque luego los aleccionadores finjan estar turbados por la algarabía que ellos mismos han propiciado, su eventual forma de poner orden es casi siempre idéntica: mirando el reloj, lo que no deja de ser profundamente significativo.

Pero importa resaltar que esta lógica, además de imperar en dichos medios, es la que ha terminado por ser asumida por la mayoría de la gente y, en esa misma medida, cabe afirmar que empapa nuestra vida colectiva por entero. No hace al caso enredarse ahora en debatir qué fue primero, si el huevo o la gallina, y malgastar energías intentando dilucidar si han sido los medios los que han terminado por formatear las expectativas de los espectadores o, por el contrario, ha sido la presión de estos la que ha acabado obligando a los programadores a ofrecer productos adecuados a las demandas del público. El caso es que, en efecto, ya apenas ningún espectador parece dispuesto a desperdiciar rato alguno en escuchar un argumento, y menos si este necesita ser desplegado con cierta demora.

No hay tiempo que perder, parece ser el eslogan subyacente compartido por todos, y a él se acogen, con creciente desparpajo, nuestros políticos (emergentes incluidos). Se da por descontado que algo hay que decir —prácticamente lo que sea— y, en el caso de que el periodista, insatisfecho, repregunte, se trata de iniciar la nueva respuesta afirmando, con total desenvoltura: «como ya le he dicho antes...». Pero —me importa mucho subrayar el matiz— no hay tiempo que perder por parte de nadie (ni actores ni espectadores). No porque todo el mundo lo quiera conservar como el tesoro más preciado, sino, por lo contrario, porque se ha quedado sin él. No hay tiempo que perder porque, sin más, no hay tiempo.[62]

Lo que ahora hay es otra cosa: pura instantaneidad o, mejor dicho, pura sucesión ininterrumpida de instantes. Esta es toda la diacronía que nos queda, la única temporalidad, ya casi puramente residual, a nuestro alcance. Tanto es así, que incluso cuando parece que determinados acontecimientos despliegan cierta onda expansiva, en realidad estamos ante otro microacontecimiento que se yuxtapone al anterior. Cuando, siguiendo con el tipo de ejemplos antes citados, a un debate electoral le suceden, al día siguiente, múltiples encuestas para determinar quién ganó el debate, no nos encontramos ante las secuelas de lo ocurrido el día anterior, sino ante un nuevo estímulo que quiere volver a colonizar la atención del público. Y así, los partidarios de los diferentes candidatos se lanzan como posesos sobre las redes sociales para ganar esa otra batalla, con absoluta independencia de cómo se haya comportado realmente su candidato en el debate en cuestión. O incluso, si se quiere dar una vuelta de tuerca más al ejemplo para reforzar su valor ilustrativo (señalando la completa exterioridad de los momentos sucesivos), cabría mencionar la iniciativa de una cadena de televisión que, días antes de la celebración de un esperado cara a cara con ocasión de unas elecciones generales, llevaba a cabo entre sus espectadores una encuesta para determinar ¡quién iba a ganar el debate!

Desde ese punto de vista, si algo se generaliza de manera creciente es precisamente la memoria de pez. Nada deja huella, tapada como queda cualquier intensidad, incluso cualquier estímulo, por el siguiente. No se trata, por tanto, de recurrir al tópico de la aceleración del tiempo en el mundo contemporáneo, —en la línea de autores como Paul Virilio hace unos años o, más recientemente, el antes citado Hartmut Rosa—,[63] sino de llamar la atención sobre la incapacidad, personal

y colectiva, de soportar un solo instante de vacío, sin intensidad que lo ocupe. Un instante de tiempo en crudo, por así decir.

Pero valdría la pena no precipitarse en interpretar esto de manera tal que termináramos recayendo en la vieja y tópica crítica —con inequívoco aroma a una naftalina moralizante— según la cual, el hecho de tenerlo todo resuelto, por recuperar una terminología que apenas describe nada en tiempos de empobrecimiento generalizado y desigualdades rampantes, o de que los individuos padezcan en nuestra sociedad un grave déficit de resiliencia que los hace incapaces de enfrentarse a las contrariedades, por servirse de un lenguaje más próximo a la autoayuda, da lugar a esta permanente huida hacia delante, en busca de una especie de intensidad que no cesa. El problema no es que haraga-neemos, displicentes y aburridos, entre los estímulos y las incitaciones del mundo. O que haya llegado un momento en que hacemos las cosas cada vez más rápido porque la velocidad nos divierte, produciendo una excitación que nos saca del aburrimiento. Si se tratara de esto, la explicación en el fondo sería bien simple: la velocidad vendría a ser una nueva forma de éxtasis, que amamos porque produce una descarga de adrenalina, una intensificación de la existencia.[64] El problema, realmente, está en otro sitio y es de mayor calado. El problema radica en que la forma actualizada de aquel olvido del Ser del que hablara el clásico es hoy lo que bien podríamos denominar el olvido del tiempo.

De ahí la inutilidad de antiguas exhortaciones, rancias también en su iconoclasia, como la de vivir el instante y similares. El instante no es un valor en sí mismo, ni basta con desearlo para acceder a sus tesoros. Su riqueza solo se muestra cuando se lo interpreta desde la sabiduría del pasado o con las esperanzas del futuro.

Sin esa dimensión temporal, cualquier realidad aparece como plana, sin relieve.[65] El joven no entiende que su edad sea envidia-ble, y le produce estupor el recurrente «¡quién tuviera tus años!» que le dirige el adulto. Es muy probable que sea este el que lleve razón: ya está fuera de ahí y sabe de lo que habla.[66] La apelación sin más a vivir el instante (versión actualizada del viejo conocido «vivir el presente») termina revelán-dose, de esta manera, como una consigna vacía. También el instante está amasado de tiempo. Porque el tiempo es un proceso cuyos signos de puntuación son los actos humanos. Los segmentos de tiempo que no están puntuados por el significado derivado de la actividad humana, de sus recuerdos y, sobre todo, de sus proyectos resultan algo imposible de soportar. Es a esto a lo que algunos pretenden ponerle remedio con un aturdimiento generalizado.

Pero el mundo conspira contra la posibilidad de entender adecuadamente nuestra castigada dimensión temporal. Un elemento fundamental para generar este efecto de ininteligibilidad lo constituye el hecho de que apenas nada es recordado, entre otras razones porque apenas nada necesita serlo. Lo real parece aplicarse a ratificar esta sensación. Todo está ahí, disponible siempre, actualizable a golpe de tecla, dejando exentos a los individuos de la necesidad de evocación alguna y, menos aún, de la tarea crítica y personal de la memoria. Desaparece toda elaboración propia del pasado. Este se encuentra siempre tan al alcance de la mano como lo que está sucediendo en este preciso instante.

2. El eterno retorno, remasterizado. Ahora bien, este proceso requiere una valoración matizada. Lo bueno de no tener memoria es que todo viene de nuevas. Le sucedía, por poner un caso extremo, al protagonista de la película *Memento*, incapaz de tener el menor recuerdo. Aunque en su caso representaba un problema, porque

cuando volvía a empezar desde cero (lo que sucedía a cada instante), el resto del mundo ya estaba de vuelta. Pero el asunto adquiere una nueva dimensión cuando los desmemoriados empiezan a ser legión, y vagan por el mundo como *zombies* asombrados ante todo cuanto existe, perplejos ante tanta novedad, convencidos de que fundan lo real a cada instante con su mirada, de que cada nueva cosa que descubren son ellos quienes la acaban de inventar.

Ya no es necesario hoy, como empezábamos a señalar, *hacer memoria* —significativa expresión, ciertamente, que explicita la condición de práctica que tiene el recuerdo— porque la memoria *nos viene hecha*.[67] O, mejor dicho, la totalidad de nuestros recuerdos se encuentra a nuestra disposición y podemos convocarla a voluntad. Para los jóvenes esto se ha generalizado y, en cierto sentido, pueden llevar permanentemente todo su pasado a cuestas si lo desean. Basta con pulsar el *intro* sobre la página adecuada. Pero continuemos con las matizaciones anunciadas al iniciar el parágrafo porque también este último aspecto puede tener un lado bueno y un lado malo. Ocuparemos el resto del apartado en el primero para atender al segundo en el siguiente.

El lado bueno es que ya no cabe la coartada de la mitificación del pasado como un territorio perdido a nuestro pesar, porque ahora solo se pierde lo que uno de verdad desea abandonar, sin que mantenga su validez el viejo argumento de que era la vida o el mundo el que acaba dispersándonos a todos o haciéndonos olvidar nuestras mejores experiencias. Hoy, permítaseme el ejemplo, cualquiera puede estar conectado con todos los viejos compañeros del instituto, si es tal cosa lo que lo entristece: basta con que lo desee. El que se desentiende de ese pasado ha de argumentar, por ejemplo, que ha

cambiado mucho y ya no tiene nada que ver con quien era en esa primera juventud.

En efecto, hasta hace unos años, todavía la forma en la que se autoconvocaban los miembros de una misma promoción de colegio o instituto era a través del correo postal. Uno recibía la consabida carta en la que algún viejo y entusiasta compañero de curso le notificaba la iniciativa de intentar reunir a todos los que terminaron sus estudios el mismo año. Ahora es lo de menos comentar el destino —frustrante para los organizadores, por lo general— que solía aguardar a semejante tipo de cartas. Hoy, ese mismo proceder, como tantas otras cosas, ha pasado a la historia, y una iniciativa así se vehicula a través de las redes sociales, especialmente a través de Facebook.

Sin duda, se podrían encontrar muchos otros ejemplos de formas de interrelación personal que se han visto radicalmente alteradas por la irrupción de las nuevas tecnologías y, sobre todo, por la generalización de su uso. Pero tal vez este caso muestre un aspecto particular de las transformaciones que sobre nuestra manera de entender la vida, el paso del tiempo y el vínculo con los otros se han producido desde hace una temporada.

Pensemos en la forma en la que mucha gente se refería al hecho de que hubiera perdido contacto con viejos amigos, compañeros de curso, novias y novios, o incluso primos con los que había compartido juegos en la infancia. Acostumbraba a ser mediante expresiones del tipo «cambió mucho», «se fue a vivir fuera», «se enfadó con el grupo de amigos», «las circunstancias hicieron que dejáramos de coincidir» y otras similares, cuyo denominador común tal vez fuera algo así como que el paso del tiempo constituye una especie de fuerza sorda, imparable, inexorable, a la que resulta poco menos que

ilusorio intentar oponerse. Eran épocas en las que los padres todavía preguntaban a sus hijos: «¿Y aquel compañero tuyo de curso del que eras tan amigo?, ¿ya no os veis?», aunque dando por descontado que el contenido de la respuesta, con unas u otras palabras, solo podía ser «el tiempo nos separó».

También esto ha cambiado radicalmente. Y no creo que al respecto la actitud adecuada sea la de sumarse al coro de quienes se resisten a aceptar lo positivo de tales cambios y, frente a ellos, no cesan de lamentar la pérdida de unas genuinas relaciones personales directas, en las que tenía lugar una comunicación intensa, fluida y de alta calidad espiritual, ahora sustituidas por la banalidad insustancial de Twitter, Facebook o la red social de turno. Tal vez estemos, desde un punto de vista histórico, en fase de aprendizaje de estos nuevos instrumentos, que acabarán siendo lo que seamos capaces de hacer con ellos. Tal vez importe más el hecho de que, gracias a ellos, algunas de las trampas más habituales que los individuos solían hacerse para conseguir cuadrar el sentido de su existencia o soslayar la incomodidad respecto a los propios actos se les han puesto más cuesta arriba.

Acaso la principal damnificada por esta nueva situación sea la profunda tristeza provocada por esa evocación de lo que pudo haber sido y no fue que solemos denominar «melancolía». Por supuesto que ni Twitter ni Facebook ni ninguna otra red social conseguirán hacernos más jóvenes, ni que vuelvan a la vida quienes la perdieron, ni que nuestra existencia regrese por capricho al punto exacto que ahora añoramos (a esto último se le prestará atención más adelante). Pero sí nos podría facilitar una confrontación algo más realista y veraz con un pasado que a menudo nos gusta pensar como mítico para aliviar, en lo posible, la vergüenza del

presente.

3. Nostalgia de la nostalgia. Ahora bien, habíamos anunciado que la disponibilidad absoluta de todo el pasado a golpe de *click* también presenta su lado malo, que no es menor ni irrelevante (como tal vez sí lo fueran la melancolía o la nostalgia por los presuntos buenos tiempos perdidos en materia de relaciones personales).[68] El lado malo realmente importante tiene que ver con que dicha disponibilidad va mucho más allá de la mera reproductibilidad técnica benjaminiana. Ya no se trata de que el desarrollo tecnológico haya facilitado la reproducción seriada de determinados objetos. Ahora no es el objeto el que se reproduce, sino que es su disfrute el que puede darse a voluntad, con absoluta independencia de su soporte material, que en cierto modo ha pasado a ser irrelevante, por no decir directamente que ha dejado de existir. Hasta el punto que en muchos casos ha perdido su sentido seguir hablando en los viejos términos de «original» y «copia».

Si pensamos en la música, se hace evidente que, de la época del vinilo, o incluso del CD, que ponía al alcance de todo el mundo la posibilidad de ser propietario de una copia, esto es, de disfrutar de la misma obra de arte, reproducida, hemos transitado a una época distinta, en la que ha perdido toda su importancia la reproductibilidad del objeto, que se ha visto sustituida por su disponibilidad. ¿Quién puede querer tener en su casa la grabación de un determinado artista, si se encuentra disponible en la red para escucharla o verla cuantas veces quiera? Desde el punto de vista material, ya nada impide pensar que llegará un momento en el que cualquier producto artístico estará a disposición de todo el mundo, pero no estará propiamente en poder de nadie; un momento en el que habrá una sola copia de ese producto (por cierto, si solo hay una ¿tendrá sentido

continuar denominándola «copia»?) pero que podrá ser disfrutada universalmente, sin límite alguno. ¿En qué afecta semejante proceso a lo que comentábamos? En que esta absoluta disponibilidad hace que el propio pasado —quiere decirse: la experiencia personal que había quedado prendida de sus objetos artísticos— pierda los pequeños restos de aura que pudieran quedarle.

Podríamos, a partir de lo anterior, extraer como conclusión la limitada moraleja de que no conviene intentar servirse de Internet para volver a vivir lo que ya se vivió una vez, porque ello implica acabar arruinando hasta los propios recuerdos. Pero, aun siendo correcta en lo esencial dicha conclusión, hay que decir que deja sin plantear una dimensión del asunto ciertamente importante y que parece estar comportando una notable mutación en la conciencia contemporánea de nuestra temporalidad. Tal vez un ejemplo, basado en la propia experiencia, pueda servir para ilustrar este último punto. Recuerdo cuando, a principios de los 80, TVE emitió la mítica película *Casablanca*. Un periódico local tituló a cuatro columnas en la sección de televisión la noticia de su emisión con las siguientes palabras: «Preparen sus vídeos: esta noche se emite *Casablanca*». He referido la anécdota en diversas ocasiones a mis estudiantes, y ha sido siempre su reacción la que me ha dado que pensar y la que finalmente ha hecho que me sirva de esta última como la clave del ejemplo: no alcanzan a ver dónde reside el interés del episodio.

Hoy, ciertamente, carecería de sentido semejante titular. Como resultaría absurdo que alguien esperara a que se emitiera un programa de deportes a una determinada hora para ver la repetición de los goles de su equipo favorito, o que estuviera ilusionado esperando que le regalaran en Navidad un determinado CD para

poder escuchar por fin aquella canción que tanto lo conmovió hace años, y así con muchas más cosas. La cuestión que hay que plantear a partir de lo anterior es si en ese tránsito a la absoluta disponibilidad algo se pierde o se ve modificado. La respuesta a dicho interrogante ya quedó apuntada: aquello que se pierde en el tránsito son los pequeños restos de aura que pudieran quedarle a ese pasado.

¿A qué se pretendía aludir con tal expresión, de raíz inequívocamente benjaminiana?[69] A todas esas dimensiones que emergen en el sujeto con ocasión de la experiencia de la nostalgia y que, para colocarlas en la perspectiva de lo que se ha planteado hasta aquí, acaso podrían ser subsumidas bajo el rótulo de la tarea del tiempo.[70] El rótulo, de alguna manera, proporciona la clave para entender la nueva perspectiva que abre la absoluta disponibilidad o, si se prefiere, permite mostrar la manera concreta en la que esta arruina los propios recuerdos, por utilizar de nuevo la formulación de antes.

En efecto, volver a ver aquellas imágenes del pasado o escuchar determinadas canciones de hace décadas no garantiza que nos vuelvan a conmover o a aterrar como lo hicieron entonces. Tales sensaciones eran las que se encargaba de conservar, como oro en paño, la memoria. Lo que hoy recuperamos merced a la tecnología es el referente material, pero no la experiencia que tuvimos, porque quien se relaciona con dicho referente ya no es aquel adolescente o aquel niño, sino alguien radicalmente distinto en todos los sentidos. Si hoy las mismas imágenes nos dejan fríos o nos hacen sentir raros no es a causa de la memoria misma, sino porque en algún momento tuvimos la desafortunada idea de crecer, y nuestra mirada y nuestro corazón han cambiado. Aquellas sensaciones eran verdad. La mentira es intentar que vuelvan a tener la misma realidad en

nuestro presente a base de convocar a escena el estímulo que las desencadenó.

Bajo esta clave se debe interpretar el hecho, ciertamente significativo, de que lo que pudiéramos llamar la expectativa nostálgica haya dejado de funcionar entre quienes se socializaron contando con la completa disponibilidad del pasado. Es esta clave —y no la aparentemente más obvia de que en los jóvenes todavía no hay lugar (o, mejor dicho, tiempo) para el ejercicio de la nostalgia— la que permite entender determinados cambios en la conciencia colectiva actual. Pensemos en la circunstancia, tal vez menos anecdótica y banal de lo que a primera vista podría parecer, de que a mediados de los años 70 empezaran a proliferar los cantantes y grupos de música pop que se dedicaban, de una u otra manera, a explotar la nostalgia respecto a la década anterior. La idea de que quizá nos encontremos ante algo más que una mera anécdota vendría reforzada por la constatación de la práctica desaparición posterior de ese tipo de operaciones comerciales. ¿Nostalgia hoy por la música de principios del siglo XXI? Suena casi absurdo el mismo enunciado, para qué vamos a engañarnos.

Podríamos enredarnos analizando circunstancias materiales como la crisis de la industria de la música provocada por la digitalización y otras de parecido tenor pero eso, siendo cierto, nos distraería del eje de nuestra argumentación. El caso ahora es que cierto tipo de productos de consumo cultural, como las canciones de éxito masivo, ha dejado de cumplir la función de *fijar memoria* que desarrollaban antaño, en la medida en que, al no dejar de estar presentes nunca en algún sentido, pierden la condición de guardianes del pasado que hasta ahora siempre se les había atribuido. No es una pérdida menor, ni muchísimo menos. Al contrario, a su trasluz podemos vislumbrar la magnitud del cambio mental que

está expresando.

Porque es el estatuto de la memoria por entero el que, de modo irreversible, parece estar poniéndose en cuestión. Lo que parece ser la nueva manera, emergente, de pensar la inscripción en el propio tiempo me la proporcionaba —de nuevo una anécdota— hace pocos cursos un estudiante de máster en el transcurso de una clase. Comentábamos la función que cumplen determinados acontecimientos históricos como elementos definidores de una generación.[71] Surgían, a modo de ilustración, algunos de los rótulos periodísticamente más habituales en estos casos, como «generación del 68», «de la transición», «de la movida», «de la caída del muro» y así hacia adelante. Cuando empezábamos a acercarnos al presente, decidí preguntarles cuál era para ellos el acontecimiento que había dejado tan intensa y generalizada huella en su memoria que podía afirmarse que era en el que se reconocían como grupo generacional.[72] Me llamó la atención la reacción que provocó mi pregunta. No había forma de que encontraran ese suceso unificador que les atribuyera algún rasgo común, en el que les gustara, por alguna razón, verse reflejados. Hasta que, al final, el estudiante aludido dejó caer la afirmación «nuestro momento fundacional como generación es la aparición de la tarifa plana de Internet».

Es obvio que, desde cierto punto de vista (el de no pertenecer al grupo), no soy quién para cuestionar el grado de verdad de la afirmación. Es decir: en qué medida es cierto que hay una generación que siente que lo que más ha modificado sus vidas es la tarifa plana, más que episodios particulares de la historia más reciente como el atentado a las Torres Gemelas, la guerra del Golfo, el estallido de la crisis económica o el auge del terrorismo islamista. Incluso alguien podría puntualizar

que la tarifa plana no constituye un acontecimiento en sentido propio, sino más bien un metaacontecimiento, y no le faltaría razón. Pero, al mismo tiempo, es precisamente esta condición *meta* la que altera el estatuto del resto de acontecimientos *reales*, en la medida en que el uso generalizado de Internet los coloca en un lugar diferente del imaginario colectivo, modificando la relación que manteníamos con ellos y, al hacerlo, alterando en gran medida las fuentes de producción de identidad, lo que termina por modificar el contenido de esta última de manera sustancial.

Porque, de ser cierto lo anterior, la única nostalgia que dentro de poco estará a nuestro alcance será la nostalgia de la nostalgia. La otra, la genuina, la material, la que cobijaba nuestras lejanas experiencias y los sentimientos a que ellas dieron lugar,[73] se habría ido disolviendo, o tal vez fuera mejor decir que se habría ido convirtiendo en un referente vacío, de cuyo contenido solo quedaría el rastro de las sucesivas, reiteradas e inmisericordes repeticiones a que lo habríamos sometido hasta confundirlo con el propio presente.

ÚLTIMA REFLEXÓN

¿ADIÓS, MEMORIA, ADIÓS?

De todo este proceso reconstruido hasta aquí probablemente importe señalar dos cosas: la de carácter más práctico e inmediato es que los insustanciales, y ya no digamos los ignorantes, se mueven en este medio como pez en el agua, y nunca mejor dicho (por aquello de la memoria de pez). ¿Quién recuerda las inconsistentes declaraciones de X? ¿A qué responsable político se le reclama por sus constantes volantazos estratégicos? ¿De quién se toma en cuenta la más que dudosa coherencia en su trayectoria? Preguntas retóricas hasta el límite de lo inteligible para algunos, los más jóvenes, que probablemente tenderán a pensar que son reclamaciones pertenecientes a una época remota para ellos. Ahora, cuando resultaría más fácil esa mirada crítica sobre el pasado, es cuando menos interés hay en llevarla a cabo. Una paradoja que algunos juzgarán lamentable, pero completamente real.

1. La historia no está para eso. Sin embargo, habría que ir con cuidado para que la reacción frente a esta falta de crítica no nos empujara, de manera pendular, hacia una perspectiva, en apariencia antagónica, pero asimismo insatisfactoria. Conviene aludir, aunque sea brevemente, a ella porque no deja de estar muy presente en los debates actuales. Pensemos, sin ir más lejos, en el lugar común según el cual vivimos en sociedades plurales desde todos los puntos de vista: está lejos de constituir una afirmación inocua o exenta de consecuencias. Y aunque mucha gente, por la alegría con la que maneja el tópico, parezca creerlo, lo cierto es que quien mantenga dicha afirmación queda vinculado por ella. Porque si aceptamos, por ejemplo, la existencia de

una pluralidad de perspectivas éticas coexistiendo en el seno de una misma sociedad, de inmediato se perciben los problemas de orden práctico que ello plantea. La tolerancia fue durante una época el concepto-bálsamo que intentaba suavizar los inevitables conflictos entre las diversas perspectivas; y aunque tal vez resultara de utilidad para que no llegara la sangre al río —en sentido figurado, claro—, en todo caso no permitía resolver el problema efectivo de dilucidar qué normatividad debe ser la que finalmente se imponga para resolver tales conflictos cuando estos abandonan el estatuto de meros debates teórico-doctrinales (por ejemplo, sobre el multiculturalismo) y dan lugar a dificultades reales.

Sin duda como respuesta a lo que bien podríamos llamar este «desfondamiento normativo» (o, por desplegar el contenido de la formulación metafórica, esta ausencia de un fundamento último universalmente aceptable en el que basar nuestras normas de cualquier orden), han surgido muchas instancias dispuestas a tomar el relevo de aquellas viejas trascendencias teológicas que en el pasado cumplían con eficacia la función de decirnos lo que teníamos que hacer, especialmente en caso de duda o confusión. Pues bien, una de las que ha obtenido mayor predicamento de un tiempo a esta parte ha sido la historia. Así, otro tópico, casi tan generalizado como el que señalábamos al principio, es el que, para justificar su utilidad, sostiene que los pueblos que olvidan su pasado están condenados a repetirlo (una máxima de Santayana, en realidad).

Da la sensación de que, sin explicitarlo claramente, se le está atribuyendo a la historia un lugar normativo-tutelar. Tanto es así que algunos han llegado incluso a convertir el conocimiento de esta en un nuevo deber, el famoso deber de memoria, ahora justificado en términos pragmáticos.[74] De esta manera, al pecado de la

desmemoria le correspondería la penitencia de la repetición de los errores. Bien podríamos resumir esta operación intelectual diciendo que, por llamativo que pueda resultar en tiempos de desinterés por el pasado, la angustia por la pérdida de los antiguos criterios habría movido a más de uno a buscar en la Historia sus recambios.

Que esa justificación de la Historia aparentemente pragmática no termina de resultar convincente lo acredita el hecho de que no está claro en absoluto que los recuerdos nos eviten la reiteración (hay incluso refranes al respecto sobre piedras y tropezones). En el fondo, tras la reconvención a recordar late un supuesto que resulta difícil de aceptar, y es el de que el recuerdo es como un objeto físico que se puede mostrar y cuyo signo resulta evidente por completo; de esta manera, si el recuerdo es, pongamos por caso, de algo horroroso, resulta automáticamente disuasivo.

Disponemos de demasiadas muestras del incumplimiento de lo anterior como para que haga falta demorarse en el asunto. El carácter de construcción de nuestros relatos del pasado, su vinculación con nuestra necesidad de coherencia, son rasgos de sobra conocidos, que, aunque no deberían arrastrarnos a un relativismo banal (del tipo «cada uno habla de la feria según le va en ella»), sí al menos deberían prevenirnos de no continuar refiriéndonos a la historia en unos términos groseramente realistas que no son el caso.

Conviene destacar esto porque alguien podría, en efecto, experimentar la tentación de pensar que la mejor manera de oponerse a la rampante banalidad de nuestra sociedad, a la tendencia a no confrontarse de forma crítica con el pasado, es precisamente una práctica histórica como la que acabamos de comentar. Con lo que llegamos a la segunda dimensión del proceso que

queríamos destacar. Nuestra relación con lo que hubo en ningún caso puede seguir siendo planteada en los mismos términos que antaño. En concreto, la manera heredada de referirnos tanto a la memoria como al olvido ha pasado a resultar fuertemente obsoleta. De afirmaciones tradicionales como la de que la memoria es selectiva, interesada, o la de que el olvido no es algo que dependa de nuestra voluntad, lo mínimo que se puede decir es que no cabe seguir manteniéndolas tal cual sin introducir significativas puntualizaciones.

Lo propio cabría decir, por cierto, respecto a afirmaciones más específicamente filosóficas. Porque también el motivo heideggeriano (heredado de Dilthey), según el cual el «olvido» del sentido es una condición esencial a nuestra existencia, inherente a la historia humana, ya no puede continuar proponiéndose, a la luz de lo que hemos venido comentando, en los mismos términos que antaño. La posibilidad de quiebras en la memoria colectiva, es decir, de que los contenidos ideales de la conciencia no se encuentren siempre disponibles a los sujetos ha pasado a ser una posibilidad francamente dudosa. De ahí que no quepa considerar anecdótico el hecho de que hoy hayamos ampliado el significado del término «memoria» para que abarque, asimismo, la capacidad de almacenamiento de datos que poseen nuestras máquinas.

Esta ampliación del significado no se yuxtapone al significado clásico del término, que hacía referencia a nuestra memoria personal, subjetiva. Por el contrario, lo afecta de manera directa, modificándolo en unos términos que apenas empezamos a vislumbrar. Antes, por mencionar un tópico habitual, éramos selectivos con los recuerdos, entre otras cosas, porque no podíamos evitarlo: el pasado era algo excesivo, inabarcable, y su desmesura convertía en absurda la pretensión de tenerlo

presente en su totalidad. Hoy, cualquiera de nosotros tiene en su mesa de trabajo un aparato que hace las veces del Funes borgeano (recordar a voluntad el más insignificante y remoto de los episodios pretéritos) y muy probablemente vamos descubriendo que no estábamos preparados para ello.

¿Para qué, exactamente? Para la experiencia íntima, a la que se ha aludido de diversas maneras a lo largo de este ensayo, de que el pasado nunca se termine de perder del todo. De pronto, el olvido ha dejado de depender de agentes exteriores a los que poder endosarles la responsabilidad. Con el ejemplo de antes: ya no supone el menor esfuerzo retomar el contacto con cualquier persona o grupo a los que se les había perdido la pista. Esto, como tantas otras cosas, está solo a dos *clicks*. Nuestra memoria nos acompaña, va con nosotros a todas partes, no se aleja lo más mínimo de nuestra realidad, y termina por constituirse en una dimensión más de nuestro presente.

Pero este aparente fácil acceso al pasado (la absoluta disponibilidad que hemos comentado) tiene mucho de engañoso. Porque ese pasado no regresa de ningún lugar remoto, sino que permanece en todo momento a nuestro lado, acudiendo al instante en cuanto se lo convoca. No atraviesa capas y capas de la memoria personal hasta reaparecer en nuestro presente: no es filtrado por nuestra experiencia acumulada. De ahí el destino, casi irrelevante, que termina aguardándolo. Nos genera cierta extrañeza, pero no nos cuestiona. No sirve para medir ninguna distancia, no nos ayuda a pensar la calidad del espesor del tiempo transcurrido, sino que cumple la función de generar un estupor banal, un asombro inane. Probablemente la enorme repercusión que en su momento obtenían las intervenciones públicas de quien terminó revelándose como un impostor

absoluto, Enric Marco, se pueda interpretar bajo esta clave. No se trataba de que narrara episodios que de otro modo hubieran caído en el olvido, como se solía repetir: en realidad, todos ellos eran ya de sobra conocidos, hasta el punto de que el mismo Marco no hacía más que repetir, atribuyéndose la condición de protagonista, lo que había leído o escuchado en otros lugares. Si sus intervenciones despertaban tanto interés era porque en ellas parecía aportar lo que faltaba en toda la información disponible: la experiencia vivida.

2. Acerca de las preguntas que conviene dirigir al pasado. Esta memoria desactivada resulta, entonces, incapaz de cumplir la función primordial que le corresponde. Que no es la de ofrecer una relación meramente especular, autocomplaciente, con el propio pasado, sino, más bien, la de proponer una forma específica de diálogo con él. No estamos de este modo ante el planteamiento confortable del que, pongamos por caso, se demora, indolente, en la evocación de aquellos presuntos buenos tiempos perdidos, sino ante un esquema con un alto nivel de exigencia. Al pasado —también al propio— se le han de formular las preguntas pertinentes, si de lo que se trata es de extraer de él lecciones de conocimiento. Y no son preguntas pertinentes (sino más bien el equivalente a las preguntas meramente retóricas) aquellas que solo buscan que el pasado nos proporcione una galería de ejemplos para ilustrar unas tesis que ya teníamos decididas, y que no estamos dispuestos a reconsiderar. Si nuestras preguntas solo cumplen esa función, entonces no se puede decir en sentido propio que aporten conocimiento, sino que, a lo sumo, nos proveen de reconocimiento y, por tanto, incumplen el propósito para el que se supone que fueron formuladas, esto es, para ayudarnos a evitar que perseveremos en el error.

Ahora bien, si cabe afirmar, en general, que el diálogo implica correr el riesgo de cambiar de opinión, quien le dirige a su pasado preguntas genuinas —preguntas abiertas cuya respuesta desconoce— no solo tiene que contar, sino que tiene que esperar la posibilidad de ser sorprendido por ese pasado. Casi a modo de principio universal podría afirmarse que un diálogo con el pasado que nos cargue sistemáticamente de razón, ratificando el grueso de nuestras actitudes y decisiones pretéritas, es un diálogo del que deberíamos recelar. O a la inversa: hay que procurar que la relación que se establezca con lo que hubo no sea sospechosamente reconfortante sino más bien inquietante, esto es, una relación que nos sobresalte, nos cuestione, nos haga dudar de lo que hasta ese momento dábamos por seguro.

Un indicador de esta dificultad para mantener unas relaciones abiertas y francas con el pasado tal vez se pueda encontrar en algunas de las formas que adopta la preocupación por el lenguaje políticamente correcto. Sin cuestionar en absoluto la necesidad de estar atentos a los supuestos ideológicos que se deslizan bajo expresiones muy consolidadas en la lengua, no es menos cierto que en ocasiones lo que esa misma preocupación por las palabras heredadas parece deslizar es una resistencia a enfrentarse con lo que hubo. Así, cuando, a principios de 2016, el Rijksmuseum de Ámsterdam hizo pública su decisión de eliminar de los títulos de cerca de 300 obras cualquier término considerado peyorativo se justificó, fundamentalmente, con el argumento de no ofender a quienes hoy se sintieran insultados por determinadas expresiones, sobre todo aquellas vinculadas a una mentalidad colonial. Pero esa sensibilidad, de todo punto legítima, para no ofender en el presente a nadie no debería impedir la constatación de la realidad pretérita. Borrar, como hizo el Rijksmuseum,

el término «negra» del cuadro titulado *Mujer negra* y cambiarlo por una denominación que evite cualquier suspicacia como es *Mujer joven con un abanico* implica en algún sentido la pretensión de modificar el pasado con la excusa del presente, violentar aquel para eliminar lo que hoy nos desagrada.

O, por insistir en este aspecto, implica negarse a aceptar que determinadas obras solo se entienden precisamente como la expresión de una mirada colonial, y que eliminar cualquier referencia a esta, lejos de resultar respetuoso con el sentido de las obras, lo manipula de manera abierta (aunque sea porque desagrada profundamente, es cierto; pero ello no altera su carácter de manipulación). En definitiva, se diría que en ocasiones lo que expresa la preocupación por lo políticamente correcto es esa dificultad, tan propia de nuestra época, para entender el pasado en la realidad de sus aristas, el rechazo con el que tendemos a reaccionar cuando nos ofende lo que hubo y, sobre todo, la inquietante tendencia a incurrir en una variante de pensamiento mágico a base de intentar transformar con las palabras lo que en la realidad ya no tiene remedio.

Se entenderá mejor desde aquí por qué ese sobresalto del que veníamos hablando no se puede confundir con la también mencionada extrañeza: esta última nos reafirma en nuestras convicciones previas, en tanto que el sobresalto nos interpela. Y no hay interpelación alguna en esos recorridos retrospectivos por lo pretérito en los que el ámbito entero de lo ya sucedido funciona como un parque temático que visitamos —oscilando entre la curiosidad distraída y la mirada entomológica— para ratificar nuestra radical diferencia en relación con él. No se está aludiendo, por cierto, a una actitud extravagante o rara, sino bastante generalizada en nuestra sociedad. Otra buena muestra de

dicha actitud la constituye la reiterada tendencia a descalificar aquellas decisiones tomadas por quienes nos precedieron, pero que no vivimos directamente. Así, resulta llamativo el desparpajo con el que se utiliza, como argumento de autoridad incontrovertible, el dato de que un porcentaje muy alto de la población española no pudo votar, por razones de edad, la Constitución, como si ello convirtiera su cumplimiento en una prescripción intolerable, de todo punto antidemocrática.

No se trata ahora, claro está, de entrar en el detalle de estos planteamientos (ni, menos aún, de descalificar determinadas propuestas reformadoras por el hecho de que se apoyen en argumentos poco consistentes). De lo que se trata es de destacar en qué medida la señalada extrañeza constituye el efecto de una modificación de un presupuesto de nuestro imaginario colectivo que hasta ahora funcionaba sin mayores problemas. La vinculación con el pasado no es algo que se determine cuantitativamente, como si, transcurrido un determinado número preestablecido de años (o generaciones), estuviésemos autorizados a decretar que aquella ha quedado sin efecto.

Repárese que el fondo del asunto es una identificación que no resulta admisible entre experiencia compartida y experiencia vivida. Para las generaciones que vivieron el tardofranquismo, pongamos por caso, la Guerra Civil o la Segunda República eran referentes históricos fundamentales, por los que se consideraban concernidas. Tal convencimiento era el resultado de una determinación o de una decisión, si se prefiere, pero en ningún caso de la aplicación mecánica de alguna normativa historiográfica o cosa parecida. En otras palabras, en el fondo, tanto desentenderse del pasado, por considerarlo una rareza, como sacralizarlo, considerando que de él se derivan normas de obligado

cumplimiento, constituyen dos caras de una misma moneda.

De ahí que al iniciar esta conclusión sostuviéramos que convocar al pasado para que sea la fuente de una nueva normatividad es errar por completo el tiro en tiempos de incertidumbre: semejante tarea la llevan a cabo las sacralizaciones de la historia, pero no le corresponde a la historia misma. Sin embargo, de la misma manera, también habrá que sostener ahora que, en el plano de la memoria, no cabe esperar que sean esos recuerdos almacenados de los que hemos estado hablando los que nos digan de manera veraz quiénes fuimos (y, menos aún, lo que deberíamos ser).[75]

Importa destacar el carácter radicalmente crítico de semejante planteamiento, porque el prestigio de las ideas, como tantas otras cosas en el mundo actual, es algo extremadamente volátil, y la idea de diálogo, en concreto, hace bastante tiempo que se encuentra en horas bajas. No hay por qué esconderlo: son muchos los que, desde posiciones que en principio se diría muy alejadas, coinciden en desdeñarla, cuando no en criticarla abiertamente. En especial por la connotación blanda, *humanistoide*, *buenista* que suele ofrecer. Frente a ello, la actitud presuntamente firme, coherente, rotunda, goza de una imagen saludable. Pues bien, es justo por esto por lo que convendrá romper una lanza, mediante un pequeño *excursus*, a favor de la aplicación de la idea de diálogo a nuestra relación con el pasado.

Pensemos, por ejemplo, en una frase como «no hay nada que dialogar con quienes...», susceptible de ser completada en los puntos suspensivos por quienes ustedes consideren oportuno. Se la hemos podido leer o escuchar a dirigentes políticos de muy variado pelaje, lo que induce a pensar que semejante rechazo del diálogo no debe ser interpretado como una mera reacción

coyuntural ni como el resultado de una particular ideología. En cierto modo, ello es lo que explica que un autor como Carl Schmitt, además de por los nazis y fascistas declarados, también haya sido muy leído y celebrado en sectores (digamos que) de extrema izquierda, que han tendido a entender que este pensador alemán teorizaba adecuadamente la cruda realidad del antagonismo político en nuestras sociedades al presentar la contraposición amigo-enemigo como uno de los ejes de su propuesta teórica. A este otro sector, presuntamente radical, le parecía preferible esto que la sublimación de los conflictos y los enfrentamientos llevada a cabo a través de los blandengues embelecos socialdemócratas tipo *comunidad ideal de comunicación* y otros melindres de matriz habermasiana.

Pero no está claro en absoluto que sea más radical quien se cierra en banda, rechaza todo diálogo y, en la misma medida, renuncia por completo a colocarse en el lugar del otro, que quien se esfuerza en comprenderlo. Tal vez un ejemplo un tanto extremo servirá para ilustrar lo que pretendemos afirmar. Señalaba el filósofo estadounidense Sidney Hook que el miembro del jurado elegido para decidir sobre un caso horroroso (un asesino en serie reincidente, por poner un ejemplo que no deje lugar a dudas) suele entrar en la sala de vistas convencido de que la opinión que tiene formada de antemano difícilmente va a variar por lo que pueda escuchar en el transcurso del juicio, por más persuasivo que sea el abogado defensor. Pero luego, de manera invariable, conforme se adentra en la verdadera complejidad de la situación juzgada, su rigidez inicial se va debilitando, y no es raro que incluso cambie por completo su perspectiva inicial.

Es probable que la actitud del que afirma «no tengo nada de qué hablar con él» (en el fondo, la persona

respecto de la que declaramos tal cosa podría valer como paradigma de «enemigo») o «no quiero saber nada» tenga mucho de insegura. Por supuesto que comprender no es justificar, pero se encuentra más cerca de esto último quien está dispuesto a correr el riesgo de escuchar con atención que quien se cierra en banda a hacerlo. En efecto, lo más fácil es lo que tantas veces hemos visto en el pasado: el rechazo absoluto a comprender, justificado negándole al otro la condición misma de ser humano. Podríamos remontarnos a la *Política* de Aristóteles y sus conocidas consideraciones acerca de la dudosa condición humana de los esclavos. Aunque más ilustrativo resulta el hecho de que quienes, ya más cerca de nosotros en el tiempo, han cometido las mayores atrocidades a menudo lo han hecho calificando a sus víctimas de alimañas, ratas, perros, gusanos, sabandijas, etc... pero en ningún caso de seres humanos (de hecho, el día después del atentado a la revista satírica *Charlie Hebdo* algunos diarios de nuestro país, perfectamente serios y respetables, utilizaban el verbo «cazar» —en vez de «detener», «llevar ante la justicia» o, como mucho, «atrapar»— en titulares de portada a cuatro columnas para referirse al objetivo que perseguía la policía francesa respecto a los autores).

Sin embargo, tal vez resulte más revelador constatar que también desde el otro lado, el de las víctimas, con frecuencia se ha adoptado una actitud muy parecida. Lo que no deja, por cierto, de tener su lógica. Porque quien comprende el mal llevado a cabo por alguien, en cierto sentido, puede hacerlo porque dicha acción no le resulta por completo ajena, esto es, la percibe como algo que él mismo podría llevar a cabo. Cosa, por lo demás, también perfectamente conocida de antiguo. Los mismos soldados que eran por completo disciplinados, obedientes y amantes del orden castrense,

y que, por añadidura, en su vida civil pasaban por ser ciudadanos ejemplares desde todos los puntos de vista, cometían las mayores atrocidades en el momento en el que su general los autorizaba a hacer cuanto quisieran durante veinticuatro horas en la ciudad recién conquistada. Es sobre este trasfondo sobre el que debe entenderse la célebre afirmación arendtiana según la cual el padre de familia es «el gran criminal del siglo XX».[76]

A pesar de eso, durante mucho tiempo se prefirió plantear tales conductas en la clave incomprensiva antes indicada. Presentar a los criminales contemporáneos (y tanto da, a estos efectos, el signo ideológico bajo el que se cobijaran para cometer sus atrocidades) como desalmados, enfermos mentales o, directamente, como personajes diabólicos no deja de ser una forma de declararlos, de partida, ajenos a nosotros, rigurosamente *otros*. En consecuencia, ¿qué diálogo cabría establecer con seres previamente así definidos?

Está claro, pues: alejándonos de esta manera de tales personajes, nos ponemos a salvo de cualquier contaminación de su mal, pero, sobre todo, evitamos el momento vertiginoso de comprender a quien hizo daño, de reconocer que tal vez no es tan diferente de nosotros. El problema, nada menor, es el precio que pagamos por establecer un cordón sanitario tan eficaz sobre nuestra presunta virtud. En síntesis: nos garantizamos ser buenos a costa de que no haya, en realidad, malo alguno. Porque si el horror es locura, si no nos cabe en la cabeza que nadie en su sano juicio (alguien «normal») pueda provocar tanto dolor, si resulta inconcebible, como sostenía el clásico, hacer el mal a sabiendas, entonces lo que estamos viniendo a decir es que los males que padecemos a lo que más se parecen es a una catástrofe natural, que ocurre, desde luego, pero a la que resultaría absurdo intentar atribuir el menor sentido.

Frente a esto, empeñarse en dialogar es empeñarse en intentar comprender. Y comprender a veces es, como decíamos, correr el riesgo de constatar que tal vez nos encontramos muy cerca de aquellos de quienes creíamos que estábamos más lejos. Incluso de aquellos a los que, en los momentos de mayor irritación, llegamos a considerar odiosos.[77] Por eso quien es de veras radical es el que se atreva a medirse con el otro, lo que no deja de ser una forma de medirse con uno mismo. De la misma forma que —aterrizando ya en el asunto que nos importa— es de veras radical quien es capaz de mirarse en el espejo de las propias sombras, encararse con aquello de sí mismo que lo avergüenza. De ahí que se pueda sostener, en definitiva, que dialogar es una forma de beneficiarse de lo mejor del otro, tanto como de enriquecerlo con nuestros aciertos, ciertamente. Pero también, aplicando este esquema a la propia memoria, es el momento en el que corremos el riesgo de constatar el profundo error en el que vivíamos, la radical ignorancia que albergábamos y, por qué no decirlo, el sufrimiento que también nosotros, en muchas ocasiones, a buen seguro hemos provocado o las indignidades en que hemos caído.

Así podemos dar por concluido este pequeño *excursus* por la categoría de diálogo y, tras él, ir embocando ya el final de la presente reflexión en su conjunto. No hemos venido a parar a la reivindicación de dicha categoría por casualidad, sino para intentar ofrecer una respuesta adecuada a una situación que bien podría denominarse de *externalización* de la memoria. Porque esa memoria tan disponible que caracteriza nuestro presente ya no es la memoria propia (el trabajo sobre el tiempo vivido y sus experiencias),[78] sino la memoria objetiva, pública, compartida (el mero soporte material del recuerdo: lo que suscitó nuestra emoción, no la

emoción misma, a la que hemos renunciado sin darnos cuenta).

A este respecto, ya no cabe seguir afirmando que *hacemos memoria*, sino más bien que nos la hacen o, tal vez mejor, que *nos viene hecha*. La ficción de que nada se pierde, de que, merced al desarrollo tecnológico, queda indeleble memoria de todo, acaba por potenciar, en parte de manera paradójica, el desinterés por el pasado (que empieza, por cierto, inmediatamente después de la última intensidad, la que se acaba de cumplir). De ser cierto, el desplazamiento de lo que acabamos de denominar *memoria propia* a una *memoria objetiva* implica una transformación radical de los presupuestos ontológicos sobre los que basamos nuestra relación con el mundo. O, si se prefiere, esta cosificación de la memoria viene a significar la culminación de la renuncia a la posibilidad de capturar la experiencia de la que ya nos hablara Walter Benjamin[79] y, en su estela, Giorgio Agamben[80] (sin olvidar a Adorno y a Kracauer).

3. Contra la externalización de la memoria. Epicuro se quedó muy cerca de decirlo así: conforme nos hacemos mayores, inevitablemente nos es dado asistir cada vez a más muertes, menos a aquella que nos importa en mayor medida, la nuestra, cuya experiencia, por definición, nos permanece vedada. Podía haber añadido, además, que a menudo esas muertes ajenas de las que somos testigos —siempre es otro el que muere, a fin de cuentas— las vivimos en una clave[81] muy distinta a como vivimos (el anticipo de) la nuestra. Aunque si se hubiera adentrado por la senda de esta reflexión, hubiera dejado de ser Epicuro para pasar a ser Heidegger.

Pero el caso es que parecemos condenados a vivir con la muerte. No solo en el sentido de que hemos de convivir con las muertes que incesantemente se producen alrededor de nosotros, sino también en el de que la vida

es también un incesante sobreponerse a tanta muerte. Cómo evitar el pensamiento, cuando uno contempla una de esas fotos antiguas de la propia ciudad en la que uno reside, con sus avenidas llenas de gente, de que, con absoluta seguridad, no queda viva ninguna de las personas que allí aparecen. Pero, a pesar de ello, la ciudad permanece. Incluso ha cambiado porque quienes llegaron después no solo se hicieron cargo de la herencia recibida, sino que en algún caso se aplicaron a enriquecerla.

Bien podríamos, desde esta perspectiva, denominar historia a esta batalla contra la muerte, que a nadie excluye, a este empeño para que lo realizado, adquirido o sabido por quienes nos precedieron no se pierda del todo. De la misma manera que, a menudo, la memoria de quienes añoran a la persona desaparecida no deja de ser un amoroso empeño para que el rastro que dejó su paso entre los vivos no se borre por completo con su marcha. Es, en cierto modo, el contenido de esa muerte propia cuya experiencia le es hurtada al protagonista (es frecuente la fantasía, en la que algunos incluso se complacen, de imaginar la propia muerte con el objeto de representarse el dolor de los allegados).

No era en vano, en ese sentido, la anterior alusión a Heidegger, a la que sin esfuerzo podríamos incorporar al mismísimo Sartre, autor de una frase reveladora a este respecto: «El hombre es el ser a través del que la nada adviene al mundo».[82] Y es que, en el fondo, el conflicto entre los vivos y los muertos bien podría ser categorizado, con una terminología filosófica clásica, como un conflicto entre el ser y la nada, en el que la conjunción «y» desempeña un papel fundamental, como, de nuevo, se encargó de subrayar Sartre: «Si se puede dar la nada, no es ni antes ni después del ser, ni, en general, fuera del ser, sino en el mismo seno del ser, en

su corazón, como un gusano».[83]

Conviene destacar dicho vínculo porque, en última instancia, esa misma pareja categorial sirvió para que la concepción heredada de lo real pensara lo existente, primando lo que algunos han llamado la metafísica de la presencia (y de su correlato, la ausencia),[84] en perjuicio de la dimensión experiencial. Una determinada manera de entender el ser y la nada constituían, en este sentido, las dos patas sobre las que descansaba la visión del mundo tradicional. Es cierto que dicha visión fue sometida a una muy severa revisión a lo largo del siglo XX, pero no es menos cierto que en muchas ocasiones las críticas no atinaron a apuntar al elemento estructural más relevante de dicha visión.

Pensemos, por señalar un aspecto particular, en los ataques recibidos por la idea de nada. Como es sabido, el símbolo que se utiliza en el lenguaje del cómic para representar la desaparición de algo consiste en dibujar una especie de aureola de signos de exclamación alrededor del lugar en el que ese algo estaba antes. Siempre he considerado extremadamente atinada esa manera de representar la desaparición, manera que en cierto modo subraya la percepción de vacío, de ausencia, que todo el mundo tiene cuando algo deja de estar donde se esperaba. Esa percepción puede tener, sin duda, muy diferentes intensidades, desde la más banal del que pierde cualquier cosa o es objeto de un pequeño robo, hasta la pérdida de mayor trascendencia, que es sin duda, la de la muerte.

Tan adecuada me ha parecido dicha manera de representar que en ocasiones la he utilizado como recurso pedagógico precisamente para hacer algo más inteligible la idea de la nada. Idea que, regresando a nuestro asunto, no se comprende lo más mínimo si se la describe, a la manera en que lo hacía el neopositivismo

más tosco de la primera hora, en términos de mera negación (hay consenso entre los historiadores de la filosofía contemporánea en que Carnap no tuvo su mejor día cuando criticó bajo esta restrictiva clave a Heidegger).[85] Pero la nada, como nos recordaba Sartre, no es el mero no-ser: es su otra cara. O, si se prefiere, la sombra, el residuo o el rastro que deja el ser cuando desaparece.

Pues bien, si intentamos aplicar este esquema no tanto a los objetos como a las experiencias humanas, que fue el punto con el que finalizamos el parágrafo anterior, podríamos afirmar que, en cierto sentido, el olvido constituye una metáfora de la nada[86] en tanto que, por su parte, la memoria la constituiría del ser. O, si se prefiere, también se podría formular así: el olvido vendría a ser la nada de la experiencia, en tanto que la memoria representaría su permanencia, su ser. En la historia en su conjunto encontramos la cambiante filigrana de ser y de nada, de memoria y de olvido, de que estamos hechos. Cuando afirmamos, pongamos por caso, que la historia de la humanidad (o de un pueblo, o de una nación, tanto da a los efectos de lo que ahora importa) es la historia de sus guerras estamos diciendo que es la historia de las muertes y destrucciones provocadas por dicho sujeto colectivo.

Pero esa dimensión objetiva, esa permanente transformación de ser en nada que recorre por entero cualquier historia, no es algo respecto de lo cual solo quepa levantar acta más o menos fiel. El hecho de que nos haya importado de manera desigual tanta destrucción y tanta muerte informa de la mirada que desde el presente lanzamos sobre el pasado o, tal vez mejor, del modo en que nos sentimos concernidos por él. Porque es obvio que el hecho de que ya no podamos intervenir sobre el pasado desde el punto de vista material, de que

respecto a él ya *no haya nada que hacer*, no implica que no podamos reelaborar el significado que tiene para nosotros.

También por la memoria pasa el tiempo, escribió alguien en cierta ocasión. De la misma manera que por la historia (o por la historiografía) pasa la historia, podríamos añadir ahora. Los hombres se dedicaron durante siglos a arrasar lo que había sin la menor mala conciencia, dejando detrás de sí nadas sin memoria alguna. Es la modernidad la que se inventa un concepto que ha hecho fortuna casi hasta hoy mismo, el de «ruina».[87] Pero hemos empezado a abandonar también ese lugar. Las ruinas, como *intérpretes de la edad*, con toda la carga de nostalgia que materializaban (de añoranza de las promesas, hoy sabemos que incumplidas, de la modernidad)[88] han sido sustituidas por los escombros, cuyo destino solo puede ser la eliminación definitiva (no es casualidad que en muchos contextos utilicemos casi indistintamente, como si fueran sinónimos, escombros y basura).[89]

La mudanza ha resultado posible no porque las pérdidas que ocasionamos de pronto hayan dejado de importarnos por completo, sino porque nos hemos convencido de que nunca son del todo pérdidas. Hoy destruimos o transformamos sin mala conciencia, no solo porque la reconstrucción es, junto con el armamento, uno de los grandes negocios asociados a las guerras, sino también porque, en algún sentido, nada termina de desaparecer por completo. Probablemente aquí se encuentra la clave para entender la aparente paradoja descrita por Odo Marquard en otro texto: «Ninguna época ha destruido más pasado que la nuestra, al mismo tiempo ninguna época ha mantenido más pasado: conservado en los museos, cultivado en los conservatorios, protegido por la ecología, reunido en los

archivos, reconstruido por la arqueología, recordado por la historia».[90]

Se diría que hemos llegado al convencimiento de que podríamos cambiar la faz del mundo por entero sin que ello implicara, en cierto sentido, su completa desaparición. A fin de cuentas, todo queda almacenado en algún sitio (virtual, pero sitio al fin). Por añadidura, nuestra capacidad de elaborar réplicas exactas, indistinguibles del original, ha alcanzado tal nivel de perfección que nada costaría reproducir a voluntad, si se considerara necesario por alguna razón, cualquier cosa que desapareciera. Tras todo lo que llevamos expuesto, apenas hará falta destacar que un planteamiento así obvia justamente lo que más importa, deja sin plantear lo que merece ser pensado, a saber, dónde reside la justificación del impulso restaurador (o conservador). En otras palabras, cuál es la naturaleza profunda de eso que denominamos memorable.[91]

Quizá, esta presunta omnipotencia restauradora explique la decreciente repercusión pública que han tenido los episodios de destrucción del patrimonio cultural universal que se han producido últimamente, llamativa si se la compara con el escándalo que se producía no hace tanto por idéntico motivo. La más superficial consulta a las hemerotecas permite constatar el diferente tratamiento que recibieron en los medios de comunicación la noticia de la voladura de los budas de Ba¯miya¯n por parte de los talibanes afganos en el año 2001 y la de la destrucción del templo de Baalshamin, en las ruinas fenicias de Palmira en Siria, a manos del ISIS en 2015. No faltó quien, en el primer caso, incluso teorizó la conveniencia de no llevar a cabo ningún tipo de restauración ni intervención alguna con el argumento de que ahora el vacío dejado por los budas dinamitados había pasado a ser «la verdadera escultura». Paradójica

manera, ciertamente, de dar la vuelta al *dictum* benjaminiano «todo monumento de cultura es un monumento de barbarie» para convertirlo en «todo monumento de barbarie es un monumento de cultura». No hace falta demasiada imaginación para hacerse una idea de los disparates a los que conduciría llevar esta afirmación hasta sus últimas consecuencias.

Ha terminado por interesarnos tan poco el pasado que la desaparición de lo que quedaba de su realidad material, las ruinas, nos genera ya una sensación (¿o es una no-sensación?) fronteriza con la indiferencia. Los más prudentes dirán que todo esto expresa que vivimos encerrados en el propio presente, pero tal vez incluso una formulación así sea demasiado generosa, en la medida en que da a entender que hay algún tipo de temporalidad que para nosotros aún es relevante. No parece que ese sea ya el caso. Por decirlo parafraseando las categorías del historiador francés François Hartog,[92] el *presentismo* propio de nuestra época tiende a ser el *presentismo del instante*. Un lugar, por cierto, extremadamente angosto para quedarse a vivir.

NOTAS

INTRODUCCIÓN
LA TEMPORALIDAD: UNA VIVENCIA QUE SE EXTINGUE

1 M. *Foucault*, *Nietzsche*, *Marx*, *Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981.

2 J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986.

3 Algunos tan ilustres como el propio Husserl, quien tiene escrita esta casi paráfrasis de las palabras agustinianas: «Naturalmente, lo que es el tiempo lo sabemos todos: es la cosa más conocida de este mundo. Pero apenas intentamos darnos cuenta de la conciencia del tiempo [...] nos enfrentamos a las más extrañas dificultades, contradicciones y confusiones», citado por Giacomo Marramao, «*Neu-Zeit*. Modernidad y experiencia del tiempo», en VV.AA., *Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido sociopolítico*, monográfico de la revista *Anthropos*, 223, abril-junio 2009, p. 121.

4 Cfr. N. Elías, *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE, 1989.

5 Al respecto, cfr. K. Pomian, *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990.

6 Sin que ello supusiera, claro está, la absoluta desaparición de la perspectiva precedente. Para la coexistencia de una dimensión «fría» (que se resiste al cambio) y una dimensión «caliente» (orientada a la continua innovación) en la articulación contemporánea del tiempo cfr. J. Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo*, Madrid, Gredos, 2003.

¿EN QUÉ SE RECONOCE A UN FILÓSOFO?

7 Concretamente, en *Teetet*o (174 AB), aunque con toda probabilidad su origen se encuentre en Esopo, quien, dos siglos antes de Platón (en el VI antes de Cristo), ya explicaba una historia prácticamente idéntica. Pero tal vez mucho más importante que esto sea la persistencia posterior de la anécdota, que ha merecido comentarios de Heidegger, sin olvidar los de Montaigne, entre otros muchos.

8 Cfr. a este propósito el magnífico libro de H.

Blumemberg, *La risa de la muchacha tracia,* Valencia, Pre-textos, 2000.

9 Probablemente una de las formulaciones más rotundas y brillantes de esta postura es la que viene expresada en la famosa máxima: «Nada hay más práctico que una buena teoría» (máxima que he visto atribuida a un sinfín de autores, de Aristóteles a Lenin, pasando por Hayek, Chesterton, Kurt Lewin, Bertrand Russell o, ¡incluso!, al cantautor Facundo Cabral).

10 Por supuesto que también de este otro enfoque podemos encontrar defensores ilustres. Sin ir más lejos, el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, México/Barcelona, 1986), escribe en el famoso parágrafo 309 (p. 253): «¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

11 Cfr. I. Kant, «Teoría y práctica», en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

12 Repárese en que Heidegger no distingue entre tipos de personas, sino entre tipos de existencia, lo que significa, abiertamente, que cualquier persona puede caer en este tipo de existencia, esto es, se puede convertir en un *existente inauténtico*.

13 N. Krauss, *La historia del amor*, Barcelona, Salamandra, 2006, pp. 91-92.

14 J. Barnes, *El loro de Flaubert*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 206.

15 Cfr. especialmente su *Patrones de descubrimiento,* Madrid, Alianza, 1977.

16 Barcelona, Tusquets, 1983.

17 Intento insinuar que algunas de las cuestiones que en el pasado se planteaban como permanentes, el paso del tiempo (en algún caso, merced al desarrollo de la ciencia) se ha encargado de mostrar que no eran tales, sino que, por el contrario, admitían respuesta. Pienso en el célebre *dictum* de Dubois Reymond *ignoramus et ignorabimus*, con el que el fisiólogo resumía su opúsculo *Sobre los límites de las ciencias de la naturaleza* (1872), en el que, entre los asuntos que el hombre está condenado a desconocer, se incluían, junto al libre albedrío o «la finalidad de la naturaleza», cuestiones como la naturaleza y materia de la fuerza o la aparición de la vida, que en absoluto hoy se nos aparecen con ese indescifrable carácter.

18 N. Krauss, *Historia del amor*, *op. cit*., pp. 125-126.

LA ACTUALIDAD,
UN PRESENTE EXASPERADO

19 E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995.

20 En su libro *La filosofía actual*, Alianza, Madrid, 1982.

21 Décadas después, Alain Badiou, en su libro *El despertar de la historia*, Madrid, Clave Intelectual, 2012, proponía la siguiente definición del marxismo: «[no] es una rama de la economía (teorías de las relaciones de producción), ni una rama de la sociología (descripción objetiva de la “realidad social”), ni una filosofía (pensamiento dialéctico a las contradicciones), sino [...] el conocimiento organizado de los medios políticos necesarios para desmontar la sociedad existente y desarrollar por fin una forma igualitaria y racional de organización colectiva llamada “comunismo”», p. 19.

22 Sin la menor voluntad de querer incurrir en ninguna forma de catastrofismo, vale la pena añadir que probablemente esta sustitución constituya solo un punto y seguido de un proceso cuya siguiente etapa sea probablemente la eliminación de las propias humanidades. Baste con un único dato, suficientemente elocuente por sí solo: Hakubun Shimomura, Ministro de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón, propuso en una carta enviada a las universidades el 8 de junio de 2015 eliminar o, como mínimo, reformar las carreras de humanidades para centrarse en las más técnicas. Añadamos que una encuesta realizada por *The Yomiuri Shimbun* afirmaba que al menos 26 de las 86 universidades estatales planeaban seguir la recomendación en mayor o menor grado, y que 17 de ellas habían decidido dejar de admitir estudiantes de dichas materias.

23 F. Fukuyama, «¿El fin de la Historia?», *Claves de razón práctica*, 1, 1990, p. 85-96.

24 A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

25 He intentado desarrollar esta perspectiva en *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002 (segunda edición revisada, 2010).

26 Cfr. H. Lübbe, «Pérdidas de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual», en *Filosofía práctica y teoría de la Historia*, Barceclona, Alfa, 1983, pp. 155-172.

27 David Harvery, en su libro *La condición de la postmodernidad* (Buenos Aires, Amorrortu, 2008) ha mostrado cómo la prioridad «natural» (i.e. antropológica) del espacio sobre el

tiempo en la percepción parece haber sido invertida, de tal manera que en la era de la globalización y de la utopicalidad de internet, el tiempo se concibe cada vez más como comprimiendo o incluso aniquilando el espacio. El resultado es que el espacio prácticamente parece contraerse y pierde su importancia para la orientación en el mundo moderno tardío. Dicha tesis vendría reforzada por los análisis de Marc Augé (especialmente en su libro *Los no-lugares: espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 2009), según los cuales los procesos y desarrollos ya no están localizados y las locaciones han devenido *no-lugares* (*non-lieux*), sin historia, identidad o relación.

28 A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

29 J. Rancière, *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

30 E. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*, Barcelona, Gedisa, 2005.

31 S. Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

32 J. Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

33 P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano: una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2003.

34 F. Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

35 B. Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

36 C. Mitcham, *Qué es la filosofía de la tecnología*, Barcelona, Anthropos, 1989.

37 R. Brandom, *Hacerlo explícito*, Barcelona, Herder, 2009.

38 D. Dennet, *Tipos de mente: hacia una comprensión de la conciencia*, Madrid, Debate, 2000.

39 J. McDowell, *Mente y Mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003.

40 M.Fricker, *Epistemic injustice*, Oxford, Oxford University Press, 2007 (trad. cast. en prensa en Herder Editorial).

41 J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.

42 R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

43 G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 2006.

I. MANUAL DE INSTRUCCIONES PARA VIVIR EL TIEMPO

44 A. Badiou, *El despertar de la historia*, *op. cit.*, p. 61.

45 Sobre la dimensión política inherente a toda configuración determinada de la experiencia del tiempo véase P. Osborne,*The politics of time*, Londres, Verso, 1995.

46 J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004, p. 195.

47 Sobre la transición que experimentamos actualmente, no exenta de ambigüedades, entre un tiempo orientado a un fin, entendido como plenitud, y el tiempo que sucede tras el fin (es decir, tras el fin del tiempo, la demora sin sentido que tiende a adquirir un marcado carácter catastrófico), véase J. Gray, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2008. Véase igualmente, aunque con diferente acento, S. Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2010; F. Kermode, *El sentido de un final*, Barcelona, Gedisa, 1983.

48 H. Stangerup, *El hombre que quería ser culpable*, Barcelona, Tusquets, 1991.

49 Quiere decirse, obviamente, en la forma en que hoy se plantea, esto es, como el rasgo específico de nuestro presente. Reinhart Koselleck (*Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993) ha mostrado que las quejas sobre la velocidad abrumadora de la historia moderna empiezan en realidad mucho antes de la Revolución Francesa y mucho antes de que existiera un destacable desarrollo de la velocidad *tecnológica.* Al respecto, véase también de este mismo autor, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, así como el texto de su conferencia «¿Existe una aceleración de la historia?», incluido en J.M. Beriaín Razquein y M. Aguiluz Ibargüen (coord.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 319-345. (Aunque, puestos a ser precisos, habría que puntualizar que los planteamientos de Koselleck en esta cuestión son en gran medida deudores de las interpretaciones de las crisis históricas como «procesos acelerados», presentadas por Jacob Burkhardt en su obra *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1961).

50 Hasta el punto de que ha habido quien ha llegado a

hablar de *tempocidio* para referirse a lo que comporta dicho modelo. Cfr. M. Epshtein, «Tempocidio. Prólogo para la resurrección del tiempo», en VV.AA. *Diccionario de los vientos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2001.

51 Concretamente en su libro *Alienation and acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Malmö/Aarhus, Nordic Summer University Press, 2010. En una línea en cierto modo análoga a la de Rosa —aunque insistiendo de manera particular en la idea de que el desarrollo tecnológico produce una multiplicidad de temporalidades tal que permite afirmar que vivimos en una *sociedad desincronizada*— se ha pronunciado también la socióloga australiana Judy Wajcman en su libro *Pressed for time: the acceleration of life in digital capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

52 Para un análisis de los desafíos y las nuevas posibilidades de la organización del trabajo tras el auge de la automatización técnica, véase B. Stiegler, *La société automatique. L'Avenir du travail*, París, Fayard, 2015.

53 Tanto es así, que incluso autores reticentes a abandonar una perspectiva histórica, como es el caso del filósofo alemán Hermann Lübbe, han acuñado la expresión «encogimiento del tiempo» para denominar la situación actual de acortamiento de los espacios de tiempo en que podemos contar con condiciones de vida en cierto modo constantes.

54 Sobre esta desorientación, véase también, del recién citado B. Stiegler, *La técnica y el tiempo. La desorientación*, Hondarribía, Hiru, 2002.

55 Cfr. P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, especialmente el parágrafo «Representación y narración», pp. 316 ss.

56 T.W. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 88.

57 J. Baudrillard, *La ilusión del fin: la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1997.

58 R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2001.

59 Una buena ilustración de lo fácil que resulta caer en este tipo de posiciones lo ilustra B.-C. Han, *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2015.

60 Escribe Heidegger al respecto: «Pero, ¿qué es eso del mundo?... Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables e incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo

tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dada. *Un mundo hace mundo* y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar», en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 31-32.

61 H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2007. De interés también para esto mismo es la panorámica dibujada por Frank Ankersmit en su texto «Tiempo», incluido en M.I. Mudrovcic y N. Rabotnikof (coord.), *En busca del pasado perdido*, México, Siglo XXI/UNAM, 2013.

II. NOSTALGIA DE LA NOSTALGIA

62 A esta aparente paradoja se ha referido Giacomo Marramao en su trabajo, ya citado, «*Neu-Zeit*. Modernidad y experiencia del tiempo». Cfr. también, del mismo Marramao, *Minima temporalia: tiempo, espacio y experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2009.

63 Conviene resaltar, en todo caso, el matiz que quedó apuntado antes (cfr. *supra*, nota 41), y es que este tratamiento de la aceleración no debe confundirse con el presentado por Reinhart Koselleck. Para el autor de *Futuro pasado*, la aceleración del tiempo histórico es la marca característica de la modernidad y viene determinada por el distanciamiento progresivo entre «campo de experiencia» y «horizonte de expectativas», potenciado, sin duda, por los incesantes cambios que se producen en nuestro mundo. Al respecto, cfr. *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004. A este mismo distanciamiento, si bien denominándolo «escisión de pasado y futuro», se ha referido Joachim Ritter en su libro *Subjetividad*, Barcelona, Alfa, 1986.

64 Cfr. G. Marramao, *Kairós: apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2009.

65 Hice referencia a este asunto en el artículo «Lo que me quede de vida», *El País*, 1 de noviembre de 2014.

66 Cfr. M. Augé, *El tiempo sin edad*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.

67 «El eclipse del tiempo interior (y de su órgano, el sentido "íntimo" del tiempo) quiere decir que estamos leyendo nuestra subjetividad en las cosas externas. [...] En cuanto a [...] la memoria o el reconocimiento, las cosas materiales lo hacen por nosotros», escribe Fredric Jameson en *Las semillas del tiempo*,

Madrid, Trotta, 2000, pp. 22-23.

68 O en cualquier otra materia, podríamos añadir. Al respecto, y para evitar malentendidos propiciados por un uso laxo de los términos, valdrá la pena introducir aquí el matiz presentado por Svetlan Boym en su libro *El futuro de la nostalgia* (Madrid, Antonio Machado libros, 2015), donde desarrolla una diferenciación, esquemática pero muy útil, entre dos tipos de nostalgia: la restaurativa y la reflexiva. La primera está basada en la tradición o el dogma, e intenta restaurar un pasado remoto, y volver a un origen que puede ser inventado. La nostalgia restaurativa, muy propia de los nacionalismos en cualquier lugar del mundo, tiene como finalidad «reconstruir el hogar perdido y remendar los huecos de la memoria» (p. 73), borrando los elementos conflictivos. Por extensión podría hablarse de esta misma modalidad para cualquier otra que se aplicara a mistificar, embelleciéndolo, lo pretérito. La nostalgia reflexiva, por el contrario, conlleva un escrutinio crítico de la historia y la memoria. No intenta reconstruir ni restaurar el pasado, ni menos negar partes de él, sino entenderlo para evaluar y valorar el presente.

69 Para la vertiente político-revolucionaria de este asunto —vertiente en la que no nos vamos a poder detener— cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2012.

70 Cfr. V. Jankelevitch, *L´irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 1974.

71 Un *locus* clásico al respecto es el célebre trabajo de K. Mannheim, «El problema de las generaciones», en *REIS*, 62, 1993, pp. 193-242. Para una perspectiva más política que sociológica de esta misma cuestión cfr. J. Burnett, *Generations: The Time Machine in Theory and Practice*, Farnham, Ashgate, 2010.

72 Cfr. F. Benigno, *Las palabras del tiempo*, Madrid, Cátedra, 2013, en especial la conclusión del capítulo 2 («Generaciones»), titulado precisamente «memoria generacional y construcción del acontecimiento», pp. 101 ss.

73 Cfr. P. Fritzsche, «Specters of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity», *The American Historical Review* 5: 1587-1618, 2001.

ÚLTIMA REFLEXÓN

¿ADIÓS, MEMORIA, ADIÓS?

74 Frente a las justificaciones anteriores, algunas de un

carácter que bien cabría calificar como de místico-metafísico. Es el caso de la presentada por Finkielkraut, para quien el deber de la memoria nace de la obligación de responder a la oración que nos dirigen los muertos: «Está el ruido del mundo y está el silencio de los ausentes. Está el febril hoy y está el frágil ayer. Están los placeres o las preocupaciones de la vida, y está la oración que nos dirigen los muertos. Los muertos oran, hay que responderles: deber de la memoria es el nombre dado a esta extravagante conminación», en *Una voz viene de la otra orilla*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 12.

75 A este respecto, Reinhardt Koselleck ha propuesto la expresión «esclusas del recuerdo», en su libro, antes citado, *Los estratos del tiempo*.

76 La afirmación aparece en su trabajo «Culpa organizada», incluido en H. Arendt, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 43. Aquí mismo, pocas páginas antes (p. 39), la autora había escrito: «De hecho, de lo que se trata no es ni de probar lo evidente —a saber, que los alemanes no son nazis latentes desde los tiempos de Tácito— ni de demostrar lo imposible —que todos los alemanes tienen mentalidad nazi—, sino de pensar qué actitud adoptar, cómo enfrentarse a un pueblo en el que la línea que separa a los criminales de la gente normal, a los culpables de los inocentes, se ha borrado con tanta eficacia que mañana nadie sabrá en Alemania si tiene delante a un héroe secreto o a un antiguo asesino de masas».

77 En la misma línea de lo planteado en «Culpa organizada» se encontraría la reflexión que Arendt expone, refiriéndose a Eichmann, en la introducción a *La vida del espíritu*: «Los actos fueron monstruosos, pero el agente —al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado en aquel momento— era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos especialmente malignos», *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 30.

78 Introducir la idea del trabajo, de la tarea, para definir esta memoria resulta particularmente importante, sobre todo para no dar a entender que se está operando con una contraposición, tan simplista como rotunda, entre una experiencia preconceptual, *en crudo* (o *pura* y *muda*, como quizá hubiera preferido decir Husserl), y una experiencia conceptualizada. Pero en ningún caso se trata de alimentar la expectativa de que es posible entrar en contacto con una realidad vivida sin que medie la reflexión. Dicha expectativa no pasa

de expresar la añoranza de un paraíso que nunca se podrá recuperar, si hemos de seguir el planteamiento presentado por Giorgio Agamben en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.

79 Especialmente en Walter Benjamin, «Experiencia y pobreza» (en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973), aunque también se encuentren útiles indicaciones al respecto en «Sobre algunos motivos en Baudelaire» (*Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972), *Calle de dirección única* (Madrid, Alfaguara, 1987) y «El narrador» (en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991).

80 En el recién citado *Infancia e historia*, cuya tesis central viene a ser la de que la experiencia es otra manera de referirse a la condición imaginaria de una infancia feliz, previa a la adquisición del lenguaje.

81 En nuestros días, escribe Fredric Jameson, «el tiempo [...] ha sido reducido a la violencia más puntual y al mínimo cambio irrevocable de una muerte abstracta», en *Las semillas, op. cit.*, p. 32.

82 J.-P: Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1984.

83 *Ibíd.*, p. 57.

84 Cfr. el ensayo de Derrida «Ousía y Gramme», incluido en su *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, donde analiza una nota a pie de página de *Ser y Tiempo* en la que Heidegger abordaba esta cuestión. (Hay una edición más reciente del ensayo, publicado como libro con el título, ciertamente pertinente, de *Tiempo y presencia*, con traducción e introducción de Patricio Marchant: Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2015).

85 En su célebre texto «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A.J. Ayer (comp.), *El Positivismo Lógico*, México, FCE, 1965, pp. 59-87.

86 Entendida a la manera en que acabamos de comentar. De ahí que tampoco el olvido puede ser interpretado en términos de mera ausencia, como ha señalado Elizabet Jelin: «el olvido no es ausencia. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada», en *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 28.

87 Cfr. A. Huyssen, «La nostalgia por las ruinas», en AA.VV., *Heterocronías. Tiempo, arte y arqueologías del presente*, Murcia, CENDEAC, 2008, pp. 35-56.

88 Así, Georg Simmel, en su texto «Las ruinas» (en *Revista*

de Occidente, 76, 1986, p. 116) consideraba a la ruina «la forma actual de la vida pretérita, la forma presente del pasado, no por sus contenidos o residuos, sino como tal pasado».

89 O, por decirlo con las palabras de Odo Marquard, «el mundo moderno del progreso es, al mismo tiempo, la época de los desechos», en *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 52.

90 O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 106.

91 Cfr. J.M. Hernández León, *Autenticidad y monumento*, Madrid, Abada, 2013, *passim*. Sin duda, abordar esta cuestión en condiciones obligaría, entre otras tareas que no podemos abordar aquí, a reabrir el interrogante que formulaba en su momento Reinhart Koselleck: ¿existe una modernidad espuria, una modernidad falseada, que es la que se habría impuesto, y otra presuntamente genuina que exige la rectificación de tal fraude? O, por decirlo con el título de una conferencia pronunciada por el autor de *Futuro pasado* en 1989, ¿cuán moderna es la modernidad?

92 F. Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.1

INFORMACIÓN ADICIONAL

En el mundo actual la experiencia de la temporalidad ha sufrido una notable mutación, hasta el punto de que podría hablarse de un ocaso de la misma. Hemos perdido la experiencia de la duración, de la demora, que ha sido sustituida por la sucesión ininterrumpida de intensidades puntuales. Según Cruz, todo ello es consecuencia del triunfo de un modelo de vida en el que el tiempo es un obstáculo, algo que se debe reducir al máximo hasta, de ser posible, hacerlo desaparecer. Así, de nuestro imaginario colectivo se ha eliminado la idea de los proyectos a largo plazo, quedando ocupado su lugar por el cortoplacismo más riguroso. Pero con un matiz importante: si el hombre contemporáneo se ha quedado sin ningún *telos* por el que apostar, ha sido precisamente porque dispone de demasiados, lo cual ha acabado por generar en él un atolondramiento esterilizador.

MANUEL CRUZ es Catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Ha sido profesor visitante en diferentes universidades europeas y americanas, así como investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Autor de cerca de una treintena de títulos (algunos de ellos traducidos a otros idiomas) y compilador de casi una quincena de volúmenes colectivos, ha sido galardonado con los premios Anagrama de Ensayo 2005 por su libro *Las malas pasadas del pasado*, Espasa de Ensayo 2010 por *Amo, luego existo* y Jovellanos de Ensayo 2012 por *Adiós, historia, adiós.* Sus libros más recientes son los titulados *Pensar es conversar*, en diálogo con Emilio Lledó, y *Travesía de la nada*. En la actualidad es diputado independiente por el PSC-PSOE en el Congreso y colabora habitualmente en *El País* y *El Confidencial*.

OTROS TÍTULOS

Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (eds.). *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*

Remo Bodei. *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*

Remo Bodei. *Generaciones. Edad de la vida, edad de las cosas*

Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*

Byung-Chul Han. *La sociedad de la transparencia*

Byung-Chul Han. *La agonía del Eros*

Byung-Chul Han. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*

Byung-Chul Han. *La salvación de lo bello*

Gianni Vattimo. *Vocación y responsabilidad del filósofo*

Gianni Vattimo. *De la realidad*

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—*Miguel de Unamuno*

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4920

PENSAMIENTO HERDER

Herder